3.14.98.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS648

Section .5.V94

Shelf

Number

LEMCKE & BUECHNER
812
BROADWAY
NEW ... YORK

Die

vorexilische Jahweprophetie

und

der Messias.

In ihrem Verhältnis dargestellt

von

Paul Volz.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1897.

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Herrn Professor D. J. Grill

in Tübingen

gewidmet.

Gang der Ausführung.

Vorbemerkung: Die Thesen. Art der Beweisführung S. 1f.

Erster Teil: **Die vorexilische Jahweprophetie im allgemeinen und die Messiasidee** S. 2—17.

Begriff des Messias S. 2—7: Die darin enthaltenen Momente S. 2; M. überwiegend politischer, nicht religiöser Faktor der Heilszeit S. 3—7 (im Verhältnis zu Israel S. 3f., zu den Heiden S. 4—7).

1. Die Prophetie und die Zukunftshoffnung überhaupt S. 7—10 (Schwergewicht der Prophetie nicht auf Zukunftshoffnung S. 7; solche vorhanden S. 8f.; aber anders geartet als M.idee S. 9; nicht öffentlich ausgesprochen S. 9; nicht ins Einzelne ausgeführt S. 10).
2. Die Prophetie und der nationale Partikularismus S. 10f. (M.idee mit letzterem verwandt S. 10; Prophetie gegen ihn S. 11; andre Völkerbeurteilung in Prophetie als durch M.idee S. 11).
3. Die Prophetie und das Königtum S. 11—15.
   a. Die Prophetie und das Königtum in seiner einfachen Form S. 11—14 (Gegensatz der Prophetie gegen historische Erscheinung des Königtums S. 11f.; gegen Idee des Königtums S. 12f.; Verhältnis der Proph. zur staatlichen Organisation S. 13f.).
   b. Die Prophetie und die Erwartung des Grosskönigtums S. 14f. (Prophetie gegen Streben nach Grossmachtstellung).
4. Die Prophetie und das theokratische Königtum S. 15f. (Prophetie gegen Vertretung Jahwes und gegen Vermittlung zwischen Jahwe und Volk durch König; der Prophet überragt den König).

Resultat: Die M.idee ist der vorexilischen Jahweprophetie fremd S. 16.

Anhang: Verkündigung der M.erwartung von seiten der Propheten wäre politisch unklug gewesen S. 16f.

Zweiter Teil: **Die einzelnen Propheten** S. 17—88.

1. Amos S. 17—24.

Gesamtart gegen M.idee S. 17—22: Gerichtscharakter der Predigt S. 17; Zurücktreten der Heilshoffnung (Am 5_{13-15}) S. 17f.; Gegenstand der Hoffnung S. 18f.; Objekt des Gerichts ganz Israel S. 19; keine besondre Stellung zu Juda (Am 1_2) S. 19f.; Art des Gerichts S. 20f.; Gottesvorstellung (sittlich und universalistisch) S. 21f.; Verwerfung des nationalpartikularistischen Volksbewusstseins S. 22. — Resultat S. 22.

Am 9_{8-15} unecht S. 22—24.

2. Hosea I S. 24—32.
Vorfragen: Trennung von Hos I und II S. 24f.; Unechtheit von Kap. 2 S. 25—29 (Hos 2 1f. S. 25. 26).
Verhältnis zwischen der Idee der Ehe Jahwes mit Israel und dem M.gedanken S. 29—31: äusserliche Verwandtschaft S. 29f. (Stimmung des Propheten S. 29f.; Volk Subjekt der Religion S. 30; Partikularismus S. 30); Gegensatz S. 30f. (Innerlichkeit S. 30f.; demokratische Art jener Idee S. 31). — Resultat S. 31.
Die M.stellen unecht S. 31f.: Hos 2 1f. vgl. S. 26; 3 5 S. 31f.

3. Hosea II S. 32—40.
Gesamtcharakter gegen M.idee S. 32—40: Gerichtspredigt, fast ohne Hoffnung S. 32—37 (Ausscheidung der Heilssprüche S. 33—37: 5 15b—6 3 S. 33; 10 12f. S. 33f.; 11 8—11 S. 34f.; 12 4b —7. 13 S. 35; 14 2—9 S. 35—37; [13 14 S. 37]); Objekt des Gerichts S. 37; Art des Gerichts S. 37f.; Beurteilung der staatlichen Organisation und Verwerfung des Königtums überhaupt S. 38f.; ethischreligiöser Grundzug des Propheten S. 39; der gerügte Hauptschaden S. 39f. — Resultat S. 40.

4. Jesaia S. 40—63.
Vorbemerkung: die im Jesaiabuch vorhandenen M.stellen S. 40f. (die nicht vom M. handelnden 4 2 7 14 8 8. 10 10 21 16 5 19 20 28 16).
Gesamtcharakter gegen M.idee S. 41—57: Gerichtspredigt S. 41f.; M.hoffnung jedenfalls nicht ausgesprochen S. 42; aber auch nicht für sich gefasst; denn sie steht im Widerspruch mit Jes. religiössittlichen Ideen S. 42—57 (die Berührung mit M.idee in der partikularistischen Beschränkung der Heilszeit S. 42—44 [Urteil über Jerusalem: Zentrum der Zukunft S. 43, aber nicht einziger Wohnsitz Jahwes S. 43, nicht unzerstörbar S. 43f.] und im Festhalten an der staatlichen Organisation S. 44 gehört nicht zum eigentlichen Wesen der jes. Prophetie S. 44); dieser Widerspruch zeigt sich in der Gottesidee S. 45; Innerlichkeit S. 45; Stellung zur davidischen Dynastie S. 46; zum empirischen Königtum und nationalen Gedanken S. 46, und besonders in der Zukunftshoffnung Jes. S. 46 —57 (1) geschichtlicher Abriss derselben S. 47—54; 2) Unmöglichkeit, die M.hoffnung in einem der Zeitabschnitte historisch begreiflich zu machen S. 54f.; 3) innerer Widerspruch der M.idee mit dieser Zukunftshoffnung S. 56f.: mit 1 26 S. 56; mit 8 16—18 S. 56f.).
Fehlen des M. in der nachjes. Litteratur spricht gegen M.idee bei Jes. S. 57. — Resultat S. 57.
Die einzelnen M.stellen unecht S. 57—63: 9 1—6 S. 57—60; 11 1—8 S. 60—62; 28 6 S. 62; 32 1—8 S. 62; 33 17 S. 62.

5. Micha S. 63—67.
Gesamtart gegen M.idee S. 63f.: Gerichtscharakter der Predigt S. 63 (Gefährlichkeit einer Heilsverkündigung S. 63); Art des Gerichts S. 63f.; besondre Heilsverheissung für die Landbewohnerschaft an sich nicht unmöglich S. 64, aber beim Charakter Michas nicht wahrscheinlich S. 64 und jedenfalls nicht als M.verkündigung zu denken S. 64. — Resultat S. 64.
Die einzelnen M.stellen unecht S. 64—67: 2 12f. S. 65; 5 1—4 S. 65—67.

6. Zephanja S. 67f.
Trotz davidischer Abstammung S. 67 wegen Gesamtanschauung gegen M.idee S. 67f.: Gerichtscharakter der Predigt S. 67; Art des Gerichts S. 67; Art der Hoffnung S. 67f. — Resultat S. 68.

7. Jeremia S. 68—80.
Weichere Stimmung für M.hoffnung eher zugänglich S. 68; aber solche von Jer. jedenfalls nicht ausgesprochen S. 68.
Gesamtcharakter gegen M.idee S. 68—73: Opposition gegen Regierung S. 68f.; Urteil über Davidshaus S. 69; Verhalten zum weltlichen Patriotismus S. 69; Gottesvorstellung S. 69f.; vertiefte Religionsauffassung (Universalismus, Individualismus, Innerlichkeit) S. 70f.; Wertschätzung des Prophetentums S. 71; echte Heilshoffnung S. 71—73 (23_{1-4} S. 71f.; 31ff. 31_{4}ff. S. 72f.).
Annäherung an M.idee mit Verheissung neuer Regierung S. 73—76: dies ist auffallend bei der Eigenart Jer. S. 73f.; Erklärung S. 74—76 (Jer. ist nicht von selbst dazu gekommen, da sich gerade das Spezifische seiner Geistesrichtung deutlich vom M.gedanken unterscheidet S. 74; Parallelen in seiner Ausmalung der Heilszeit mit Betonung der äusserlichen Züge S. 75 und in der Festhaltung mancher materiellen Substrate für die Zukunft S. 75; Haupterklärungsgrund die Beeinflussung durch die zu Jer. Zeit entstandene M.hoffnung S. 75f.).
Schweigen des Jer. über die vorhandne M.idee beweist nicht prinzipielles Einverständnis des Propheten und der Jahweprophetie mit ihr S. 76f.: wir kennen weder die Form, in der die M.idee ihm entgegentrat, noch den ganzen Propheten S. 77; weitere Erklärungsgründe für dieses Schweigen: jene innere Berührung mit der Idee S. 77; Sympathie für Josia S. 77; später muss er gegen wichtigere Gegner kämpfen S. 77; vernichtet die populäre M.hoffnung durch Gerichtsverkündigung über die Dynastie S. 77.
Das Verhältnis des Jer. zur M.idee zeigt zwar eine allmähliche Beeinflussung der Jahweprophetie durch die M.anschauung, beweist aber nicht für, sondern eher gegen Verwandtschaft der Jahweprophetie mit ihr S. 77f. — Resultat S. 78.
Die einzelnen M.stellen unecht S. 78—80: 23_{5}f. S. 78f.; 33_{14-26} S. 79; 30_{9} S. 79f.; 30_{21} S. 80. [22_{4} 17_{25} S. 80].

8. Nahum. Habakuk u. a. S. 80f.
Annäherung an M.anschauung S. 80f.: durch Verbindung mit dem nationalen Gedanken S. 80; durch Umwandlung der Jahweprophetie aus Gerichtspredigt über Israel in Gerichtspredigt über die Heiden und Heilspredigt für Israel S. 81. — Resultat S. 81.

9. Ezechiel S. 81—88.
Er hat (als 1. Jahweprophet) unzweifelhaft M.weissagung S. 81f. (17_{22-24} S. 81; 21_{32} S. 82); hält sie und die Hoffnung politischer Wiedergeburt fest, obwohl er sie hätte entbehren können S. 82f.
Trotzdem ist er nicht Urheber der Idee S. 83—87: das wird widerlegt 1) durch seine Gesamtanschauung, die dem M.gedanken widerspricht S. 83—85 (Vorstellung von Jahwes Wesen

und Wunderwirken S. 83f.; Israel nach ihm Kultgemeinde, dadurch Entwertung des Königtums S. 84f.; Gesetzesstandpunkt S. 85; seelsorgerlicher Charakter des Ez. S. 85); 2) durch die Art und Weise seiner M.hoffnung und das allmähliche Aufgeben derselben S. 85—87.

Er hat die M.hoffnung vielmehr aus seiner Zeit übernommen S. 87f.: huldigt ihr in der Jugend S. 87; nimmt sie als Bestandteil des allgemeinen Zukunftsglaubens in sein Heilsbild auf S. 87f.

Ez. beweist also nicht gegen unsre These, sondern bestätigt sie S. 88; bezeugt die allmähliche Umwandlung der vorexilischen Jahweprophetie S. 88. — Resultat S. 88.

Schluss S. 89—92.

Religiöse Beurteilung der M.idee des AT. S. 89f.: Überschätzung infolge der Zurückführung auf die Jahweprophetie und unter Einfluss der christlichen M.idee S. 89; das religiös Mangelhafte an ihr S. 89; Stellung in der alttestam. Religion neben dem Deuteronomium S. 89f.

Richtige Wertung S. 90f.: grossartiger Gedanke S. 90; notwendig für den Bestand von Israels Religion S. 91; praktisches Lebensbedürfnis der Nation S. 91; Lösung des Konflikts zwischen religiösem Anspruch und Erfahrung S. 91.

Entstehung aus dem Patriotismus S. 91f.: dem weltlichen P. S. 91f.; dem religiösen P. S. 92; Teilnahme der patriotischen Propheten und der Jahweprophetie an ihr S. 92; eigentliche Urheber die weltlichen Patrioten S. 92.

Stellennachweis . . . . . S. 93.

Berichtigungen.

Seite 12 Z. 16 v. u. anstatt 41f. = 39.
„ 13 Z. 9 v. u. anstatt 61 = 50.
„ 14 Z. 7 v. o. anstatt whitout = without.
„ 16 Z. 21 v. o. anstatt 95 = 71.
„ 43 Z. 22 v. u. anstatt 52 = 53.

Vorbemerkung.

Messiasidee und Jahweprophetie sind von alters her in engste Beziehung zu einander gebracht worden; die vorexilischen Propheten, ein Jesaia und Micha, ein Jeremia und Ezechiel, sind's gewesen, denen das Volk Israel seine Messiashoffnung verdankt — das ist eine Annahme, die noch in unsern Tagen gilt und die sich auch in Schriften kritischer Forschung im alten Testament erhält. Demgegenüber möchte die folgende Untersuchung beweisen:

dass die Messiasidee dem Wesen des vorexilischen Prophetismus fremd ist;

dass sich in den Schriften der vorexilischen Propheten von Amos bis vor Ezechiel keine Messiasstelle findet;

dass die in Ezechiel vorhandne Messiashoffnung nicht aus dem ursprünglichen Wesen des vorexilischen Prophetismus, sondern aus der Verbindung desselben mit einer andersartigen Geistesrichtung hervorgegangen ist.

Der Beweis, dass die vorexilischen Propheten bis vor Ezechiel die Messiasidee weder geschöpft noch vertreten haben, ist in allererster Linie zu führen aus dem Verhältnis dieser Idee zum Gedankengehalt der Propheten, erst in zweiter Linie durch kritische Anfechtung der einzelnen im Kanon überlieferten Messiasstellen. Was als Material für Unechtheit einzelner Stellen aus diesen selbst beigebracht werden kann, wird uns nie ganz sichere Schlüsse erlauben. Es gilt vielmehr, die Unvereinbarkeit des vorexilischen Prophetismus mit der Messiasidee im Ganzen zu zeigen [1]). Auf diese Weise wird der weitere

1) Dann wird auch bei der Untersuchung der in den Prophetenschriften vorhandenen Messiassprüche das Hauptbedenken gegen die Echtheit immer die der Messiasidee widersprechende Gesamtanschauung der Prophetie wie des betreffenden einzelnen Propheten sein.

Schluss möglich gemacht, einmal, dass die uns bekannten Schriftpropheten bis Ezechiel auch nicht in verlorengegangenen Worten den Messiasgedanken unter das Volk geworfen haben; sodann, dass die Idee auch nicht etwa von uns unbekannten Jahwepropheten aus vorexilischer Zeit stammt.

Die Untersuchung darf sich freilich bei dieser Art der Beweisführung nicht verleiten lassen, dem Prophetismus im Ganzen oder dem einzelnen Propheten ein geschlossenes, lückenloses System anzudichten; sie muss im Auge behalten, dass die Gesamtprophetie, nicht einmal die Prophetie des gleichen Zeitraums, sich nicht in eine Schablone zwängen lässt, und dass der einzelne Prophet selbst ein Mensch war von Widersprüchen in Anschauung und Hoffnung voll. Aber es ist dennoch möglich, aus den Aussprüchen der Propheten, aus dem Charakter ihrer Zeit und aus ihrer Stellung zu dieser Zeit einen Schluss zu ziehen auf ihr Verhältnis zu der Geistesrichtung, wie sie sich im Messiasgedanken ausspricht, und es wahrscheinlich zu machen, dass der vorexilische Prophetismus und die Messiasidee von Haus aus nichts miteinander zu thun haben.

Erster Teil.

Die vorexilische Jahweprophetie im allgemeinen und die Messiasidee.

Der Messias ist der israelitische König der Heilszeit [1]). Als König ist er die Spitze eines staatlich gegliederten Gemeinwesens; als König der Heilszeit bedeutet er und sein Kommen für Israel ein grosses nationales Glück und nicht zum wenigsten eine hervorragende Stellung in der Welt. Dem Begriff des Messias nach zergliedert sich der Messiasgedanke in folgende einzelne Momente: der Messias ist 1) Zukunftshoffnung; 2) ein partikularistischer Wunsch; 3) die Fortsetzung und Idealisierung des empirischen Königtums; 4) der Ausläufer des theokratischen Königtums.

---

1) »Messianisch« heisse ich nur das, was mit dem König und dem Königtum der Zukunft in unmittelbarer Beziehung steht, nicht also das, was zur Heilszeit überhaupt gehört; dieser allgemeinere Gebrauch des Worts überschätzt die Stellung, die der Messias im Zukunftsglauben des alten Testaments gehabt hat.

Dieser Charakteristik ist zur allgemeinen Orientierung beizufügen, dass der Messias im alten Testament ganz überwiegend eine politische Figur gewesen ist, keineswegs ein direkt religiöser Faktor der Heilszeit. Er hat religiösen Charakter insofern, als alles in Israel Religion ist, und als die Messiashoffnung für den Bestand der Religion von nicht geringer Bedeutung war. Er ist ein Geschenk Jahwes an die Nation und steht als Oberster im Volk zu Jahwe in einem intimen Wechselverkehr; aber er gehört doch nicht in die Reihe der eigentlich religiösen Güter, sondern der äusserlichen Segnungen. Denn er ist für Israel der Retter aus der Not und der Herrscher der Heilszeit. Als dieser Herrscher der Heilszeit hat er die doppelte Aufgabe: im Innern Ordnung zu erhalten, nach aussen Israel machtvoll zu vertreten. In seiner ersteren Thätigkeit weidet er als gerechter Fürst das Volk in Kraft Jahwes, richtet es in Weisheit und Erkenntnis Gottes und sorgt als der Erste im Volk für die rechte Jahweverehrung und die gute Sitte, indem er die äusseren Voraussetzungen (Frieden, Wohlfahrt, Tempelbau u. s. w.) dazu beschafft. Er ist selbst ein Ideal der Frömmigkeit und Gottesfurcht. Aber nirgends ist er Lehrer des Volks oder ein Prophet, der die Gotteserkenntnis selbst zu verbreiten hätte; nirgends ist er Priester, sondern, wenn priesterliche Interessen mitspielen, entweder König im Dienst des Klerus, oder verdrängt vom Hohepriester, oder ein König, in dessen Krone die Priesterwürde ein Juwel ist. Nirgends endlich tritt der Messias in Beziehung zum einzelnen Glied des Volkes; Messias und Volksganzes sind die Ergänzungsbegriffe. Der Messias erscheint also nicht mit einer direkt religiösen Bedeutung für das Volk Israel.

Jeremia 30 21 (vgl. bei Jer.) bildet vielleicht eine Ausnahme. Doch ist hier die Deutung auf den Messias zweifelhaft, wahrscheinlich ist die Stelle späten Datums. Übrigens vertritt auch sie mit ihrer Betonung der heimischen Abstammung den nationalpolitischen Gedanken.

Daher glaube ich, dass Ansichten über den Messias wie die von Cheyne (The origin and religious contents of the Psalms 1891 S. 338 f.) nicht begründet sind. Die Messiasidee besagt keineswegs in erster Linie »that God's permanent presence among His people is the supreme bliss of the future«. Dies gilt vielleicht von der »Messianic hope« im Sinn der Zukunftshoffnung überhaupt ohne Rücksicht auf die Messiashoffnung, ist aber nicht der richtige Ausdruck für den Gehalt der Messiasidee. Ebensowenig kann ich Baldensperger beistimmen, wenn er (das Selbstbewusstsein Jesu 2. Aufl. 1892 S. 70 f.) urteilt: »Nimmer hat der Messias weder den Propheten noch dem Judentum nur als geringer Ersatz Gottes oder als ein Lückenbüsser gegolten.

Trotz aller politischen Beimischung behielt der Messiasglaube immer einen religiösen Kern und besagte Bund, engen Verband zwischen Gott und den Menschen, der im Messias gipfelte«. Nicht »trotz aller politischen Beimischung hat der Messiasglaube immer einen religiösen Kern«, sondern trotz aller religiösen Beimischung hat er immer einen politischen Kern; und wenn als Hauptaufgabe des Messias das bezeichnet wird, dass er Gott und den Menschen einander nahebringen sollte, so ist damit jedenfalls nicht der Herzpunkt des alttestamentlichen Messiasgedankens getroffen.

Die Stellung des Messias nach aussen sodann ist noch wichtiger und wird in den Messiassprüchen lebhafter betont als die Aufgabe im innern Staatsleben. Auch das beweist, dass das Schwergewicht des Messiasgedankens auf das politische Gebiet fällt. Zunächst bedeutet der Messias für sein Land die gewaltige Volkskraft, die Einigung der Stämme, die Weltstellung. Er hat aber auch häufig eine unmittelbare Beziehung zu den andern Nationen. Er ist vor allem Völkerbeherrscher und Völkervernichter; es gehört zu seiner Befugnis, dass er in Jahwes Kraft und Vertretung das Weltgericht ausübt. Nun ist es sehr zu beachten, dass er in dieser seiner Beziehung zu den Heiden in noch höherem Grad ein politischer Faktor ist als in seinem Verhältnis zu Israel. Der Messiasidee des alten Testaments ist jede unmittelbare religiöse Beziehung zur Völkerwelt fremd. Nur die indirekte religiöse Bedeutung, die das Auftreten und die Thaten des Messias für die Welt haben mussten, wird erwähnt z. B. in Ez 17$^{22-24}$ (vgl. Jes 55^{4}).

In Ez 17^{24} ist der Eindruck verzeichnet, den der Wechsel in der davidischen Dynastie auf die regierenden Häuser der Mitwelt macht. Damit meint der Prophet die religiöse Frucht jener Grossthat Jahwes in der Erkenntnis der Heidenkönige. Es ist aber ausdrücklich hervorzuheben, dass nicht der Messias selbst diese religiöse Bedeutung für die Aussenwelt hat, sondern nur die Erhöhung des Messias und seines Geschlechts als Jahwes Weissagung und Werk.

In Jes 55^{4} wird der politischen Erhabenheit Israels eine religiöse Wertung für die Welt gegeben, indem sie wie Davids Grossmacht ein Zeugnis Jahwes unter den Nationen sein soll.

In Sach 6^{15} dagegen sind die fernen Juden gemeint, nicht die Heiden.

Nirgends aber geht die Messiasidee mit dem religiösen Universalismus eine direkte Verbindung ein, und an keiner Stelle erscheint als Aufgabe des Messias sittliche Unterweisung oder religiöse Bekehrung der Völker.

In Psalm 2^{11} geht es nicht an, den zitternden Gehorsam in ethischem Sinn zu verstehen, es ist eine rein politische Unterwerfung der Völker unter die Nation Jahwes und unter Jahwe selbst gemeint; der Sänger redet ja auch nur zu den Königen (V. 10).

In Sach 9 9f. ist der Messias der Friedefürst, der den Nationen Frieden gebietet. Das דבר שלום wird von manchen in religiösem Sinn gefasst. Stade z. B. (ZAW I S. 17 Anm. 2) versteht es so: der Messias vermittelt den Heiden Frieden mit Gott. Dieser im alten Testament ganz einzigartige Gedanke ist auch hier nicht zu finden. Giesebrecht (Beiträge zur Jesaiakritik 1890 S. 34) zieht Jes 2 1—4 Mich 4 1—4 bei und sagt, der Messias stelle in seiner Person dasselbe dar wie die Tora in einer Norm; daher sei hier die gleiche Folge (Vernichtung der Waffen) an das Erscheinen des Messias geknüpft wie in Jes 2 Mich 4 an den Universalismus des Gottesworts. Aber unsre Stelle ist ganz andrer Art. Israels Kriegszeug wird ausgerottet, von dem der Nationen steht nichts da. In Jes 2 hat die Ausrottung der Waffen eine sehr gute Begründung in Jahwes Schiedsrichtertum; hier ist es keineswegs Folge vom richterlichen Handeln des Messias, sondern dem דבר שלום beigeordnet. Das דבר שלום erscheint als Parallele zur Waffenvernichtung, die allereinfachste Erklärung ist also, dass es dasselbe besagt wie diese. Auch Wellhausens Meinung (in Skizzen und Vorarbeiten, 5. Heft (die kleinen Propheten) 2. Aufl. 1893 z. St.) kann ich mir nicht ganz aneignen. Er deutet: »durch Rechtsprechung Friede stiften« und übersetzt: »er schafft den Völkern Frieden durch sein Urteil«; d. h. vermutlich, der Messias ist Schiedsrichter, wenn die Nationen Streit bekommen (so wohl auch Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch zum AT. 1893 bei דבר; Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie 1895 S. 534). Nach dieser Auffassung wäre dem Messias eine Segensbedeutung für die Nationen gegeben; das ganze Lied V. 9f. hat aber sonst direkte und positive Beziehung nur auf Israel (vgl. V. 9a), es kommt dem Dichter darauf an zu verkünden, dass Israel allezeit Friede haben wird, darum werden aus seiner Mitte die Kriegswerkzeuge getilgt, darum wird ausdrücklich betont, dass die Nationen den Frieden halten müssen. Ich nehme das דבר שלום = er wird den Nationen den Frieden (Israel gegenüber) anordnen (ל!), ihnen Frieden gebieten. Diese Übersetzung (vgl. auch Hitzig-Steiner, die kl. Proph. 4. Aufl. im kurzgef. exeg. Hdbuch zum AT.; Kautzsch, die H. Schrift des AT. übersetzt 1894) halte ich auch sprachlich für die richtigste. — Somit hat der Messias an dieser Stelle keine religiöse Beziehung zu den Heiden.

Auch in Jes 11 10 ist schon die Verbindung der Messiasidee mit dem religiösen Universalismus gefunden worden (vgl. Giesebrecht, Beiträge S. 25ff. Cheyne, Introduction to the book of Isaiah 1895 S. 60, der hier die Ansicht vertritt, dass die Vorstellung vom Messias als dem grossen Völkerlehrer der späteren Zeit geläufig gewesen sei). Von vornherein ist zu betonen, dass der Vers allem nach Redaktorenarbeit ist. Es ist weder ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden da noch irgend einer mit dem Folgenden. Der Verfasser hat aus V. 1 das שרש ישי genommen, nicht ohne es gründlich misszuverstehen (es muss in V. 10 doch wohl = ein einzelner Spross sein), und aus V. 12 das נס עמים, das er auch etwas umbildet. Nun ist ein Redaktorenvers mit grosser Vorsicht zu verwerten, da ein solcher leicht fremdartige Gedanken zusammenträgt, ohne sie in eine innere Einheit zu bringen. Aber es ist auch von einem religiösen Universalismus hier nichts zu finden. Das דרש darf m. E. nicht vom religiösen Befragen verstanden werden, so dass der Messias hier sittlichreligiöser Lehrer der Heiden wäre (Giesebrecht, Cheyne). דרש אל" heisst: sich hilfesuchend an jemand wenden; Jes 8 19 19 3 Deut 18 11 (Deut 18 11

vielleicht blos ratsuchend) an das Totenorakel, Hiob 5 8 an Gott (in Hi 5 8 vielleicht mit der nähern Bestimmung: um sich Recht zu schaffen). Wenn sich also die Völker an den Messias wenden, thun sie es nicht, um sich religiös belehren zu lassen, sondern entweder: um Hilfe zu suchen, oder: um von ihm ein Schiedsgericht zu erbitten. In beidem ist der Messias durchaus als politische Grösse aufgefasst. נס bedeutet (Giesebrecht S. 25 Anm.) in der ältern Sprache ein kriegerisches Zeichen; und auch später (Jes 49 22 62 10. Jes 11 12) hat der Begriff nur die Hauptmomente: 1) weithin sichtbar; 2) Zweck des Zusammenschaarens, der kriegerische Charakter ist an diesen Stellen keineswegs ausgeschlossen, auch Ps 60 6 nicht (gegen Giesebrecht). Der Messias als עמים נס ist also hier: 1) ein den Völkern weithin sichtbarer; 2) ein Punkt, wo die Heiden zusammenkommen. Unser נס darf übrigens, weil es Zitat ist, nicht gepresst werden.

Der Inhalt des Verses ist also: der Messias ist weithin sichtbar, d. h. berühmt als gewaltiger Regent; in allen Streitigkeiten rufen die Nationen seine Entscheidung an und die Schwachen suchen in seinem Schatten Schutz.

In Ps 72 17 endlich könnte gleichfalls eine religiöse Beziehung des Messias zu den Völkern gefunden werden. Aber einmal ist der Vers wahrscheinlich samt V. 16 erst später dem Psalm angehängt worden (er hat einen ganz andern Rhythmus, V. 15 bildet einen markanten Abschluss und der Psalm ist auch sonst an manchen Stellen überarbeitet), und sodann ist der Gedanke von V. 17 kein religiöser, sondern der: das Glück des Messias ist so beispiellos, dass auch die fremden Völker es preisen und sich selbst ein solches Glück wünschen.

Der Messias ist also für die Nationen entweder der Vernichter oder der Herrscher, der Schiedsrichter oder der Helfer der schwächeren Staaten. In all dem ist er Hort des Friedens; Israel wird durch ihn zur unangreifbaren Macht, und unter sich müssen die Völker Frieden halten, weil er den Schwachen hilft und alle Völkerhändel auf dem Wege des Rechts schlichtet. Das sind lauter politische (bzw. in Ps 72 rein menschliche) Beziehungen. Es wäre eine willkürliche Annahme, dass dieser Weltfriede von den Trägern der Messiashoffnung nur oder vorwiegend als Mittel zur Ausbreitung israelitischer Religion ersehnt worden wäre. Ich halte daher auch in diesem speziellen Punkt die Auffassung Cheynes vom Messias (The origin S. 338 ff.) nicht für richtig. Er sagt (S. 340), die Fundamentalidee der »messianischen« Psalmen (= der Psalmen mit Zukunftshoffnung) sei, dass Israel die göttlichen Pläne auf Erden durchzuführen habe mit absoluter Selbstlosigkeit. »Whether a king or the people of Israel is referred to, makes no difference. The Messianic king is primarily the representative of the Messianic people.« Er habe nur das voraus, dass er für die Unterwerfung der Völker geeigneter sei. Das Endziel sei das gleiche: das, dass die ganze Menschheit mit den Heiden oder gegen sie unter Jahwes gerechtem Scepter vereinigt werde. Aber hier ist der grosse Unterschied zwischen religiöser Unterwerfung unter Jahwe

und politischer Unterwerfung unter Israel und Jahwe nicht berücksichtigt. Das sind zwei verschiedene Plane und zwei verschiedene Aufgaben. Jene hat Israel durchzuführen, diese der Messias; jenes ist ein prophetischer, dieses ein populärer Gedanke, das eine ein religiöser, das andre ein nationaler Wunsch.

Dass aber dem Messias nirgends bestimmte religiöse Bedeutung für die Heiden gegeben wird, das erlaubt den Rückschluss, dass er, wie wir schon angenommen haben, auch für Israel nicht in erster Linie als religiöse Gabe Gottes angesehen wurde; denn in diesem Fall hätte sich seine religiöse Aufgabe und Segenswirkung notwendig und von selbst im allgemeinen Bewusstsein über Israel ausgedehnt. Vielmehr ist also der Messias vom Anfang bis zum Ende der nationalpolitische Heros. Auch die Zeitgenossen Jesu verstehen unter dem Messias einen politischen Herrscher; darum bieten sie dem Wunderthäter Jesus die Königskrone an, darum bringt den Nazarener die Anklage auf Hochverrat ans Kreuz. Und Philo (Schürer, Geschichte des jüd. Volks im Zeitalter Jesu 2. Aufl. 1886 II S. 434), die Targume (Schürer, S. 439) u. s. f. sind weitere Zeugnisse für das Urteil, dass der jüdische Messias ein politischer Messias war und blieb.

Ist diese Beurteilung des Messias als wesentlich politischen Faktors richtig, so ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, dass die Jahweprophetie an der Ausgestaltung und Vertretung der Messiasidee lebhaften Anteil genommen hätte.

Zu weiterer Begründung dieser Ansicht dient der Vergleich der einzelnen in der Messiasvorstellung enthaltenen Momente (vgl. S. 2) mit der vorexilischen Jahweprophetie [1]).

1. Die vorexilische Prophetie und die Zukunftshoffnung überhaupt.

Die vorexilische Jahweprophetie ist nicht Weissagung, sondern Predigt; sie redet in erster Linie von dem, was Jahwe von Israel verlangt, was Israel thun soll, nicht von dem, was Israel bekommt. Sie ist Predigt und zwar, dem Charakter ihrer Zeit entsprechend, vorwiegend Buss- und Strafpredigt. Sie beschäftigt sich auch mit dem, was kommen wird; aber sie ist in diesem Stück weit mehr Gerichts- als Heilsverkündigung. — Die Messiasidee gehört zur Heilserwartung, liegt also nicht in der Linie,

1) Ich bilde mein Urteil wesentlich nach Amos, Hosea, Jesaia und Micha, den reinsten Vertretern der vorexilischen Prophetie; die Propheten vom Ausgang des 7. Jahrhunderts ab (Jeremia, Ezechiel u. s w.) zeigen schon eine Hinneigung zum späteren Prophetismus.

der das Schwergewicht der vorexilischen Jahweprophetie zudrängt.

Doch findet sich in der vorexilischen Jahweprophetie auch Zukunftshoffnung[1]). Die Propheten des gesprochenen und geschriebenen Worts predigen im Unterschied von einem Elia und Elisa nicht blos der Gegenwart, sondern zugleich der Zukunft; auch haben sie Jahwes erzieherische Absicht an Israel erkannt. Darum ist ihnen die Heilshoffnung natürlich und zwar in zweifachem Sinn. Bis zur letzten Stunde hoffen sie auf Umkehr des Volks und Abwendung des Gerichts. Nur unter dieser Voraussetzung hat ihre Predigt, vollends das Niederschreiben ihrer Reden einen Sinn. Diese Hoffnung ist durch die prophetische Gottesvorstellung ermöglicht, die ihren Trägern verbietet, das Schicksal rein als Folgerung der geschichtlichen Verhältnisse anzusehen: Israel geht zu grund, nicht weil es zwischen Ägypten und Assur liegt, sondern weil es von Jahwe abgefallen ist; die heidnische Macht ist nur Werkzeug in Jahwes Hand, darum ist es diesem Gott ein Kleines, das Werkzeug alsbald aus der Hand zu legen, wenn Israel willig ist.
Doch es konnte eine Stunde kommen, wo die Predigt des göttlichen Sendboten nur noch verstockend wirkte, wo die Fürbitte des Propheten zu Ende war. Aber auch dann noch bleibt der Prophet, jetzt im zweiten Sinn, dem Glauben an Israels Zukunft treu, nicht aus weltlichem Patriotismus, sondern wiederum auf Grund seines Gottesglaubens. Jahwe ist Israels Gott und Israel ist sein Volk. Zwar haben die Propheten den Wahn bekämpft, dass Jahwes Verhältnis zu Israel ein unlösliches Naturverhältnis sei und Jahwes Existenz von der Existenz seines Volkes abhänge; sie verkündigen zuerst, dass Jahwe Israel freiwillig durch eine geschichtliche That erwählt hat, und damit ist gegeben, dass er dieses Band auch wieder lösen kann. Aber dennoch ist es auch im Glauben der Propheten selbst bei der ärgsten Verderbnis Israels durch Jahwes Treue unmöglich gemacht, dass es gänzlich aufhören könnte, Jahwes Volk zu sein. Alles Gericht hat darum nicht den Zweck der Vernichtung, sondern der Neuschaffung; geht das alte Volk zu grund, so geschieht das, damit Israel als neues Volk Jahwes wiedererstehe. Zudem war Israel gewiss nicht so gänzlich korrumpiert, wie es aus den Schriften der Propheten erscheinen möchte. Sie greifen die herrschenden Klassen, das ganze System an, und daran war allerdings kein guter Faden mehr. Aber es gab doch allezeit

1) Übrigens zeigt die textkritische Untersuchung der prophetischen Schriften, dass von der im Text enthaltenen Heilshoffnung das Meiste auf späterem Eintrag beruht, vgl. bei Amos, Hosea u. s. w.

noch eine kleine Schar Jahwegläubiger im Land, die Bürgschaft besserer Zeiten waren. Das erhellt schon daraus, dass uns die Schriften der Propheten erhalten sind. Wer hätte sie aufbewahren sollen, wenn nicht Anhänger und Gesinnungsgenossen? Also hält der Prophet an Israels Zukunft hoffend fest. Auch für ihn ist der Grundzug der Frömmigkeit die Hoffnung und aus der trüben Gegenwart eröffnet sich ihm die Aussicht künftigen Heils. Aber seine Zukunftserwartung schlägt eine andre Richtung ein als der Messiasgedanke. Die Art des prophetischen Zukunftsglaubens ist abhängig von dem Wesen des Prophetismus selbst und von dem Wesen derer, für die jene Heilshoffnung bestimmt war. Nun ist der Jahweprophetismus ausgezeichnet durch seinen ethischen Grundzug. Er bedeutet für Israels Religion den Fortschritt zum Ethizismus in der Gotteserkenntnis und im Gottesdienst, also auch in der Hoffnung. Dementsprechend ist das Kommen des Heils bedingt von seiten des Volks durch die Busse, es wird vermittelt nicht durch äussere Macht, sondern durch die Bekehrung des Herzens, und es bringt also auch von seiten Jahwes in erster Linie religiössittliche Güter. Sodann haben die Propheten ihre Zukunftserwartung gebildet vor allem für den jahwetreuen Teil im Volk, auf den sie ihre Hoffnung gesetzt haben; der Wunsch und die Sehnsucht dieser Frommen in Israel für die Heilszeit sind aber sicherlich zuallererst wiederum religiössittliche Güter gewesen. — Die Messiaserwartung dagegen ist das vornehmste Stück unter den Hoffnungen äusseren Glücks.

Ferner, obwohl die Propheten an der Zukunftshoffnung teil genommen haben, so ist es doch durchaus nicht wahrscheinlich, dass sie viel von diesem Glauben vor dem Volk ausgesprochen haben. Wenn die Propheten in und nach dem Exil der Heilshoffnung in Predigt und Schrift breitern Raum geben, so ist das ganz natürlich. Der Prophetismus des 8. und 7. Jahrhunderts aber ist nicht Israels Tröster, sondern sein lebendiges Gewissen; und da seine Zuhörerschaft ein überaus leichtsinniges Volk war, das sich selbst in Zukunftsträumen wiegte, musste er Busse predigen, mahnen, schrecken (Mich 3s Jer 23 22). Es wäre unklug gewesen, den Ernst der Lage und den Ernst der göttlichen Forderung durch Heilshoffnung zu verdecken; den zerknirschten, nicht aber den verstockten Sünder lässt man in die lichte Zukunft schauen. Jedenfalls muss in öffentlicher Predigt die Verheissung immer an die Bedingung der Busse geknüpft gewesen sein. Die Annahme verbietet sich von selbst, dass die Propheten ihre Landsleute durch lockende Verheissungen für Jahwe zu gewinnen versucht haben sollten. — Wenn also die Heilsverheissung überhaupt in der öffentlichen Predigt der

vorexilischen Propheten stark zurückgetreten sein muss, so ist es man kann fast sagen ausgeschlossen, dass diese Propheten die Erwartung eines Messias, die glänzendste und berückendste aller Hoffnungen, vor der Masse des Volkes ausgesprochen haben.

Endlich, wenn auch die Propheten mit Heilshoffnung sich trugen, so ist es doch psychologisch unwahrscheinlich, dass sie sich die Zukunft nach den einzelnen Zügen ausgedacht, und noch weniger, dass sie in ihren Reden ans Volk die Heilszeit in Detailschilderung ausgemalt hätten. Dies beginnt erst mit Jeremia, der hierin schon die exilischnachexilische Prophetie eröffnet. Die vorexilischen Propheten sind nicht Schriftsteller, sondern Volksredner; die Nöte der Gegenwart nehmen sie so vollauf in Anspruch, dass sie der Gestaltung künftiger Zeiten in Gedanken nicht viel nachgehen können, und die Weissagung ist ihnen nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Predigt und der Gegenwart. Der Prophet hat sich wohl für den Kampf des Tages durch den Gedanken an Jahwes Heilsabsicht gestärkt, aber weiter nicht. Er weiss Jahwes Gerichts- und Heilsplan, aber wie sich Gericht und Heil vollziehen, ist seinem erhabenen, gotterfüllten Bewusstsein Nebensache, weil es Nebensache ist im göttlichen Ratschluss. — Der Messias aber gehört zur näheren Ausführung der Heilshoffnung und ist wesentlich für das Wie der Zukunft.

2. Die vorexilische Prophetie und der nationale Partikularismus.

Der Messiasgedanke verkörpert den Anspruch auf Völkerherrschaft, die Israel vor allem durch Völkerknechtschaft verdient hat. Der Messias soll das verachtete Volk vor der Welt zu Ehren bringen und Israel die ihm wegen seiner Religion gebührende Weltstellung schaffen. Er bedeutet also für sein Land ein nationales Glück, das andre Nationen nicht haben bzw. das nur auf Kosten andrer Nationen erlangt wird. Folglich ist die Messiaserwartung aufs engste verbunden mit dem weltlichen, nationalen Partikularismus. In diesem politischen Partikularismus laufen alle möglichen Wünsche und Gefühle zusammen: der stolze Ehrgeiz des edlen Patrioten, der für sein Vaterland die Palme heischt im Wettstreit der Nationen; das Gefühl glühender Rache, die für das geschändete Heimatland den Tag der Vergeltung ersehnt, und der Glaube des Frommen, der nicht dulden will, dass Jahwe in seines Volkes Niedergang entehrt wird, sondern in Israels Sieg seines Gottes Triumph über die Welt erwartet. — Die Prophetie des 8. Jahrhunderts aber ist

mit der Erkenntnis des Sittlichen auch dem Universalismus in der Gottesidee und in der Weltbeurteilung näher gekommen. Allerdings ist auch die Religion der Propheten nicht Weltreligion; sie sind aus dem Partikularismus nicht hinausgewachsen, sondern haben Israel, das sich durch seine Erwählung, seine göttlichen Institutionen und durch Jahwes Wohnen im Volk vor allen andern Nationen auszeichnete, eine besondre Stellung in der Welt zugeschrieben. Aber dieser Partikularismus ist nicht der äusserliche, nationale, sondern ein innerlicher, religiöser; sie sehen den Vorzug Israels vor den übrigen Völkern nicht so sehr in der besondern Stellung vor der Welt als in seiner besondern Stellung zu Gott, und sie sind jenem nationalen Partikularismus, wie er die Masse beseelte und wie er vor allem im Messiasgedanken seinen Ausdruck fand, ablehnend gegenübergestanden.

Die Unvereinbarkeit der prophetischen Anschauung mit der Messiasidee zeigt sich demgemäss auch in der verschiedenen Beurteilung der Völker. Diese sind nach den Propheten Jahwes Werkzeug zur Züchtigung oder Vernichtung Israels, die Weltmacht ist der richtende Arm Jahwes; nach dem Charakter der Messiashoffnung ist sie der grausame Feind, der sich an Israel vergriffen hat und deshalb mit Unterwerfung oder Ausrottung bestraft werden muss. Freilich, auch in des Propheten Urteil überschreitet sie nicht selten ihre göttliche Befugnis; dann aber versündigt sie sich nicht an Israel, wie das Volk und die spätere Prophetie meint, sondern an Jahwe.

3. Die vorexilische Prophetie und das Königtum.

a. Die Prophetie und das Königtum in seiner einfachen, gegenwärtigen Form.

Da der Messias ein König ist und die Fortsetzung des empirischen Königtums, muss die Stellung der Prophetie zum letzteren untersucht werden. Dabei ist zu unterscheiden die Beurteilung des historischen Königtums und das Verhältnis zur Idee des Königtums überhaupt.

In der Stellung zu König und Hof hat sich ein bedeutsamer Wechsel innerhalb des Prophetentums vollzogen, der einen Hauptunterschied zwischen den Propheten des 8. Jahrhunderts und ihren Vorgängern einschliesst. Natan ist in die Intriguen einer Hofpartei verflochten, und noch Elisa hat seine Hand in rein politischen Geschäften. Die Propheten von Amos ab stehen über den menschlichen Parteien, sie vertreten Jahwes Partei, sie halten sich fern von weltlicher Staatskunst und treiben

Jahwes Politik, sie sind nicht mehr Diener der Könige und des Hofs, sondern allein Jahwes Diener und erhaben über den König. Und nicht blos erhaben, sondern schon die Geschichte Elias zeigt, wie sich das Prophetentum in bewussten Gegensatz zum Königtum stellt. Dieser Gegensatz hat sich im Lauf der Zeiten mehr und mehr zugespitzt. Zwar respektieren die Boten Jahwes den Fürsten Israels, ein Jesaia sogut wie ein Jeremia, und richten ihre Anklage weniger gegen den König selbst als gegen die Aristokratie, die ihn beherrscht, sie sind nie Männer der Revolution gewesen, wenn auch vielleicht Worte wie Hos 1 4 zum Sturz der Dynastie mögen beigetragen haben, sie wissen, dass ein gerechtes Regiment für innere Ruhe und äusseren Bestand an sich hohen Wert hat, und machen darum die Regierung verantwortlich für das Wohl des Volks: aber sie erkennen auch, dass das empirische Königtum seine göttliche Aufgabe nicht erfüllt hat, sondern in seiner Verdorbenheit und Haltlosigkeit am Schaden Josephs gerade die Hauptschuld trägt. Das schliesst nun freilich die Hoffnung auf einen künftigen gerechten Herrscher nicht aus. Aber die Beschaffenheit des historischen Königtums wird doch schwerlich in den Propheten die Sehnsucht nach einer Erneuerung gerade dieser Institution erweckt haben.

Und zudem tritt in den Schriften der Propheten nicht blos die Verwerfung der jeweiligen Regierung zutage, sondern ein gewisser Gegensatz gegen die Idee des Königtums überhaupt. Wir haben allerdings nirgends einen strikten Beweis dafür, dass das menschliche Königtum in den Augen der Propheten ein Frevel an Jahwe gewesen sei. Auf I Sam 8 und 12 können wir uns nicht berufen, da diese Kapitel ziemlich später entstanden sind und einem andern Anschauungskreis angehören als dem der vorexilischen Prophetie. Auch Hosea (vgl. dazu S. 41f.) bringt keine Entscheidung; dürften wir bei ihm absolute Verwerfung des Königtums als eines Abfalls von Jahwe annehmen, so wäre damit ein Zeugnis gefunden, das einen Schluss erlaubte auf den Gesamtgeist des damaligen Prophetismus. Soviel aber dürfen wir behaupten, dass die Prophetie sich zu der Idee des Königtums nicht ausgesprochen freundlich verhalten hat. Unter den Segnungen Jahwes an Israel ist das Königtum nicht erwähnt Hos 11 1ff. 12 14 13 4f. Mich 6 4f., während es doch thatsächlich und nach der populären Anschauung (Gen 49 Num 23f. Deut 33 Ri 17 6 u. s. w.) eine höchst wichtige Einrichtung für das Leben der Nation gewesen war. Wie wenig den Propheten die monarchische Verfassung Bedürfnis war, zeigt als signifikantes Beispiel das Zukunftsbild des Jesaia in 1 26. Wenn hier der König nicht namentlich erwähnt wird, so enthält das zwar keine förmliche Opposition gegen das Königtum, es erklärt sich viel-

mehr hauptsächlich daraus, dass es sich dem Propheten um eine Läuterung des Regierungssystems, nicht um Säuberung der Dynastie handelt; aber es liegt darin doch eine Gleichsetzung des Königs mit den übrigen Regierungsorganen und eine geringe Wertschätzung der Monarchie (vgl. Jer 3 15). Namentlich beweisend aber ist das, dass die Propheten an der Erhaltung des staatlichen Verbands, der mit dem Königtum notwendig gegeben ist, kein Interesse bekundet haben. Die Religion ist zwar auch ihnen Volksreligion und das Subjekt des Verhältnisses zu Jahwe ist nicht der einzelne, sondern das Volk oder die Gemeinde der Jahwetreuen, weswegen sie ja auch meist gegen Schäden des öffentlichen, besonders des sozialen Lebens predigen und von der Heilszeit deren Abstellung erwarten. Aber wenn ihnen die Gesamtheit das Subjekt der Religion ist, so ist es eben Israel als Volk der Erwählung Jahwes, nicht so sehr Israel als Nation im Unterschied von andern Nationen, und deswegen beweist diese Auffassung der Religion nicht, dass die Propheten ihr Fortbestehen nicht von der staatlichen Unterlage hätten trennen können. Vielmehr giebt ihre Stellung zu den Einrichtungen des politischen Lebens, vor allem ihre immer wiederholte Gerichtsverkündigung über das Staatswesen, neben der die seltenen Aussprüche über Erneuerung des politischen Organismus verschwinden, ein Recht zu der Vermutung, dass ihnen die staatliche Gliederung für die Heilszeit zum mindesten nicht unentbehrlich erschien. Es ist darüber in den prophetischen Schriften nirgends etwas Klares und Bestimmtes ausgesprochen, es liegt aber in der Konsequenz der prophetischen Anschauung. Man wende nicht dagegen ein, die Propheten hätten sich vermöge ihrer Erziehung und der sie umgebenden Verhältnisse das Zusammenleben der Jahwegemeinde in der Zukunft gar nicht anders vorstellen können als mit dem nationalpolitischen Verband. Denn einmal ist wohl anzunehmen, dass die Propheten sich keine bestimmten Gedanken darüber gemacht haben, wie in der Heilszeit der äussere Bestand des Volks beschaffen sein werde; also konnten sie die alte Form abstreifen, ohne sich zuvor über die neue klar geworden zu sein. Und dann zeigen Stellen wie Jes 8 16—18 (vgl. S 61 f.), dass in ihrem Bewusstsein die Ahnung einer andern, geistigeren Art des Zusammenlebens der Jahwetreuen für die Zukunft aufgestiegen ist. Das Herz des Propheten hofft noch mehr als die blosse Erneuerung des Bisherigen; die grossen sittlichreligiösen Schäden, die im Gefolge der staatlichen Gliederung Israels und seines Königtums aufgekommen waren und die den Segen dieser Institution zudeckten, die erschreckende Korruption in den leitenden Kreisen musste in ihm den Wunsch erzeugen, dass das Gericht mit dem alten Status

der Dinge endgiltig aufräumen werde, damit auf neuer, anderer Grundlage das Verhältnis Israels zu Jahwe wieder gegründet würde. Es kann als Analogie beigezogen werden, wie die Propheten über den vorexilischen Kultus dachten, der mit dem Königtum sehr eng zusammenhieng. Nicht blos seine abgöttische, sündige Art ist dem Propheten ein Gräuel, ihm ist »the whole ritual service a thing without importance in itself« (Smith, The prophets of Israel 1882 S. 140) Am 4_{4}f. 5_{4}f. 2_{21}ff. Hos 6_{6} Jes 1_{11} Mich 6_{6-8} Jer 7. Was er hofft, ist darum nicht ein reiner Kult, sondern Rechtschaffenheit. So ist wohl auch sein Wunsch gegenüber dem verkommenen Königtum nicht ein treffliches Königtum, sondern allgemeine Gerechtigkeit, die aber das Königtum entbehrlich macht.

Das Königtum und die staatliche Organisation in ihrer historischen Erscheinung haben also die Propheten verworfen; der Idee des Königtums und der politischnationalen Gliederung sind sie eher feindlich als freundlich gegenübergestanden; an der Beibehaltung des monarchischen Systems, ja überhaupt des staatlichen Verbands für die Heilszeit scheint ihnen nicht viel gelegen gewesen zu sein. Das macht eine Messiaserwartung in dieser Prophetie unwahrscheinlich, auch in dem Sinn, dass sie eine etwaige populäre Messiashoffnung prophetisch umgebildet hätte.

b. Die Prophetie und die im Messiasgedanken liegende Erwartung des Grosskönigtums.

Der Messias ist nun weiter aber nicht blos die Fortsetzung, sondern auch die Idealisierung des empirischen Königtums. Und ein sehr wesentliches Stück dieser Idealisierung ist die Erweiterung seiner Macht gegenüber den bisherigen Königen in Israel, zum mindesten die Wiedergewinnung des davidischen Herrschaftsgebiets. Schon in II Sam. 7, dem unmittelbaren Vorläufer des Messiasgedankens, ist der israelitische Fürst ein Grosskönig. Auch der Messias ist ein Grosskönig, sei es nun, dass er den andern Weltkönigen ebenbürtig ist oder dass er sie an Macht überragt, sei es, dass er durch seine Überlegenheit Israels Feinde zur Ruhe zwingt oder dass er sie geradezu unterjocht bzw. vernichtet. Im Volksbewusstsein hatte sich der Starke Jakobs von jeher als Israels König erwiesen durch Besiegung der Feinde, Jahwes Stellung unter den Göttern war abhängig von Israels Stellung unter den Völkern, Israels Oberherrschaft über die umliegenden Nationen ein Abglanz der Hoheit Jahwes von Israel. Mehr und mehr wurde auch in der Volksanschauung Jahwe zum Weltgott; darum und weil Israel als den Träger der wahren Religion sich fühlte, verlangte es auch den Primat unter

den Völkern. Dieses Verlangen nach einer Weltmachtsstellung kommt in der Messiashoffnung zum Ausdruck.

Die Propheten aber verwerfen alles Vertrauen auf menschliche Macht. Alle weltliche Politik, die doch mit dem Staatsleben einfach selbstverständlich gegeben war, brandmarken sie als Untreue gegen Jahwe. Freilich schliesst das die Messiaserwartung nicht aus. Denn da das Volk Israel sich nicht mit andern Mächten einlassen durfte, konnte ihm Jahwe als Ersatz dafür den Messias geben, der Bürge war für eine starke Weltstellung; so brauchte Israel keine fremde Hilfe, um gross zu werden. Aber Israel soll nach der Propheten Wunsch gar nicht gross werden im weltlichen Sinn. Mit dem weltlichen Patriotismus haben sich die Propheten nie befreundet, sie sind kalt gegen äusseren Glanz. Sie schlagen dem Nationalstolz ins Gesicht und mahnen zur Unterwerfung unter die feindliche Übermacht. Sie wollen nicht, dass Israel Jahwe verherrliche vor der Welt durch eine gebietende Stellung unter den Völkern; sie verlangen vielmehr, dass es seinen Gott ehre durch Vertrauen auf den himmlischen Helfer, durch Stillesein und Warten. Ihr Ideal ist alles eher als die Grossmachtstellung unter den Nationen. Solche Gesinnung aber macht die Erwartung eines Messias nahezu unmöglich, sie macht es unmöglich, dass einer dieser Gottesmänner sollte der Vater der Messiasidee gewesen sein.

4. Die vorexilische Prophetie und die Idee des theokratischen Königtums.

Das messianische Königtum ist die unmittelbare Fortsetzung des theokratischen Königtums. Der israelitische (nicht blos der davidische) König (z. B. I K 11 38) ist Stellvertreter Jahwes im Volk, sein Gesalbter; er führt die Kriege, die des Volksgotts Kriege sind I Sam 25 28, ist verantwortlich für Recht und Gerechtigkeit II Sam 14 17 und für die Verehrung des Gottes II Sam 6, und hat die Pflicht, die göttliche Tora zum Lebensgesetz der Unterthanen zu machen II K 22 f. Andrerseits ist er Repräsentant der Nation vor Jahwe z. B. II Sam 6 I K 8. Wenn nun schon der theokratische König die Gottheit im Volksbewusstsein etwas verdrängt, so noch mehr der messianische. Darum können die Propheten, die Jahwe im Volk lebendig erhalten wollten, nicht Freunde dieser Idee gewesen sein. Der Messias wird vom Volk ersehnt als sichtbares und ständiges Zeichen für Jahwes hilfreiches Walten. Unsre Propheten aber brauchen das nicht. Sie sind von einem ungemein lebendigen und frischen Gottesglauben durchdrungen. Jahwe, der Himmelskönig (Jes 6), ist ihnen Ein und Alles. Er thront nicht über

ihnen in überwältigender Hoheit, sie hören und sehen ihn in Wort und That. Darum ist es nicht wohl möglich, den Messiasgedanken auf sie zurückzuführen, denn sie hätten einen Messias, als Vertreter Jahwes auf Erden, für unnötig halten müssen. Der Messias ist wie der theokratische König Vernichter der Feinde, gerechter Herrscher und Mittler des Volks. Lag eine Vernichtung der Feinde im Gesichtskreis der Propheten, so war neben Jahwes starkem Arm ein menschliches Werkzeug überflüssig, der Prophet braucht keine menschliche Verkörperung göttlicher Hilfe. Ebenso musste dem prophetischen Auge ein Messias, der blos Hort des Rechts und der Gerechtigkeit innerhalb Israels war, neben Jahwe (vollends bei der sittlichen Erneuerung des Volks in der Heilszeit) zwecklos dünken. Und für den Mittler endlich, der zwischen Jahwe und dem Volk stehen sollte, würden die Propheten wohl kaum die Gestalt des Königs gewählt haben. Hätte der Prophetismus einen »Messias« der Heilszeit geschaffen, so wäre es viel eher ein Gegenstück zu Mose geworden, ein Prophet gleich diesem, ein immerwährendes Organ für den Willen Gottes an sein Volk, ein ständiger Gesandter der Gemeinde an Jahwe. Die gewaltige Stellung des Propheten im Prophetismus beleuchten Jer 1 10 (S. 95) Hos 6 5 und andre Stellen; das grösste Ereignis der Vergangenheit ist den Propheten die Heraufführung Israels aus Ägypten durch Jahwes Hand (Am 3 1), im Mittelpunkt dieser Grossthat aber steht ihnen die Gestalt des נביא, des Mose, Hos 12 14 Mich 6 4 vgl. Jes 63 12 Mal 3 22; so ist auch noch in dem Zusatz zu Maleachi (3 23f.) der Prophet Elia der wichtigste menschliche Faktor in der Heilszeit.

Resultat. Der vorexilische Jahweprophetismus verhält sich ablehnend gegen die Voraussetzungen, auf denen die Messiasidee fusst; es ergiebt sich, dass diese einem andern Anschauungskreis angehört als dem prophetischen und also nicht aus der vorexilischen Jahweprophetie hervorgegangen sein kann. Dies macht es wahrscheinlich, dass die Anschauung der einzelnen Vertreter dieser Prophetie im Prinzip nicht auf den Messiasgedanken führt, und giebt uns auch einen Hauptgrund gegen die Echtheit der in den vorexilischen Prophetenschriften enthaltenen Messiassprüche in die Hand.

Es ist dieser prinzipiellen Betrachtung kurz noch das beizufügen, dass auch die geschichtliche Situation, in der sich die Propheten befanden, ein öffentliches Aussprechen der Messiaserwartung nicht wohl erlaubte. Es wäre von den Propheten politisch unklug gewesen, die Messiashoffnung auf den Markt zu tragen, weil sie vermöge ihrer Beurteilung des em-

pirischen Königtums sich notwendig in den Gegensatz zum regierenden König hätten stellen müssen, also zur Revolution gereizt hätten.

Zweiter Teil.

Die einzelnen Propheten und die Messiasidee.

Amos.

Auf den Propheten Amos treffen die allgemeinen Behauptungen über die Heilshoffnung der vorexilischen Prophetie (S. 7—10) am meisten zu. Der eisenharte Gerichtsprediger ist der erste uns bekannte Gottesbote, der dem Volk Israel den radikalen Untergang verkündet. Er liess sich auch durch die glänzende Lage unter Jerobeam II in seinem Urteil nicht beirren. Sowohl die politische Betrachtung, die Erkenntnis von der Bedeutung des Assyers, als die Betrachtung der religiössittlichen Beschaffenheit und Unverbesserlichkeit des Volks sagte ihm, dass das Gericht unabwendbar sei. Israel hatte bisher vermeint, im Besitz Jahwes sicher zu sein. Amos eröffnet im schneidenden Gegensatz hierzu, dass Israels besonderes Verhältnis zu Jahwe ihm nur ein besondres Strafgericht zuziehe 3_2. Der Tag Jahwes, auf den das Volk sich freute als den Anfang der goldenen Zeit, ist der Tag furchtbaren Gerichts 5_{18}ff. Das klang ganz neu und absonderlich in den Ohren der Kinder Israels. Kein Prophet hat so rückhaltlos wie Amos die unerbittliche Notwendigkeit des Strafgerichts über Jahwes Volk gepredigt. Keiner auch hat so schonungslos die Hand auf die Wunde der sittlichen Verderbnis gelegt wie der Mann von Tekoa. Bei keinem überwiegt das sittliche Moment so einseitig das religiöse (vgl. Duhm, die Theologie der Propheten 1875 S. 126).

Daher tritt ob der Klage über das verlorene Volk und der Ahnung des Gerichts der Trost und die Hoffnung in Amos fast völlig zurück. Nicht als ob der Prophet aufgehört hätte, an den Fortbestand Israels als Jahwes Volk zu glauben. Seine Gerichtsverkündigung ist nur eine bedingte $5_{4.6}$; Israels Rettung ist immer noch möglich. Und wenn auch der Staat untergeht und das Volk nach seinem äusseren Bestand aufgelöst werden soll, so dient das doch zugleich dazu, dass dem Kommen des

Heils, der sittlichen Wiederherstellung des Jahwevolks, der Weg bereitet wird. Das Gericht ist auch dem Amos nicht Selbst- oder Endzweck; es soll vielmehr eine sittliche Frucht daraus hervorwachsen (vgl. 8 11ff.). Und wir dürfen aus der radikalen Verwerfung des Volks nicht schliessen, dass Amos keinen guten Kern in Israel mehr anerkannt hätte. Aber es ist sehr interessant, wie zaghaft der Prophet von der Möglichkeit der Rettung spricht und wie selten die Hoffnung, auch in bedingter Form, bei ihm noch zum Wort kommt. Das bündige דרשו את יהוה וחיו 5 4.6 ist der einzige Hoffnungsstrahl, der durch die Gerichtspredigt des Amos hindurchleuchtet.

Am 5 13—15 ist unecht. Das ganze 5. Kapitel ist aus verschiedenen, nicht zusammengehörigen Bestandteilen zusammengesetzt. V. 1—3 und wahrscheinlich V. 16 f. dazu ist ein Abschnitt für sich, ebenso V. 4—6, das weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden irgendwie zusammenhängt. V. 7. 10—12 bilden einen neuen Abschnitt, V. 8 f. sind auszuscheiden; V. 18 führt eine neue Gedankenreihe ein. Am wenigsten passen in den Zusammenhang V. 13—15 (vgl. auch Oort, Theol. Tijdschr. 1880 S. 116—122. Valeton, Amos en Hosea 1894 S. 32 f. 105 f. zu V. 14 f.); sie haben keine Beziehung zum Vorausgehenden, denn auf die Anklage V. 12 muss die Drohung kommen, also könnte allenfalls das לכן von V. 16, nicht aber das von V. 13 die Fortsetzung zu V. 12 sein; ebensowenig hängen die Verse mit dem Folgenden zusammen, denn nach V. 15 hat das לכן von V. 16 und die ganze Drohung gar keinen Sinn. Auch unter sich bilden die 3 Verse V. 13—15 keine Einheit.

Nun sind aber diese Verse nicht blos aus ihrem Zusammenhang, sondern aus dem echten Amos überhaupt auszuscheiden. Dass V. 13 nicht von Amos sein kann, ist einleuchtend. Der darin enthaltene Entschluss schlägt der Praxis und der Gemütsart unsres Propheten völlig ins Gesicht. Der Vers ist eine Sentenz aus später Zeit. Das המשכיל ist gebraucht wie ein terminus technicus (vgl. in Sirach); ein ähnliches Sprichwort begegnet uns in Spr 10 19 oder Sirach 20 7. Aber auch V. 14 f. sind nicht von Amos. דרשו טוב ואל רע למען תחיו V. 14a ist eine sehr matte Nachahmung von דרשו יהוה וחיו V. 4. 6; V. 15a (vgl. Mich 3 2) ist Wiederholung von 14a; V. 15aβ wohl als Gegensatz zu V. 7b und 12 Schluss entstanden. Statt לציון V. 14 steht V. 4. 6 וחיו; למען kommt in Amos nur noch 2 7 vor (dort mit dem Infinitiv und wahrscheinlich = so dass). Das שארית יוסף ist im Mund des Amos an sich nicht undenkbar (vgl. 4 11 7 2 f. 5 f. (3 12), andrerseits 1 8); an unsrer Stelle nimmt es sich freilich im Zusammenhang eigentümlich aus, da hier in erster Linie unter dem Rest Josephs die V. 7 ff. V. 15a angeredeten oberen Stände verstanden werden müssten, denen doch Amos kurz vorher (V. 11) und auch sonst vor allen andern das Gericht verkündigt. Und es lässt sich nicht bestreiten, dass die שארית י" leichter verständlich ist, wenn wir die Verse für einen Einschub halten dürfen, also die שארית im Sinn des später üblichen eschatologischen Begriffs gefasst werden kann.

Wir hören sonach kaum ein Wort der Hoffnung aus des Propheten Mund. Und was er gehofft hat für sein Volk, war

jedenfalls nicht messianischer Glanz und nationalpolitisches Glück. Er hat die Erfahrung gemacht, dass äusseres Wohlergehen und glänzende Lage nur ein Schaden war für Gottesfurcht und Sittlichkeit; darum konnte ihm solches Heil nicht das ersehnte Ideal sein.

Objekt des Gerichts ist das ganze Israel (3 1), Juda sogut wie Ephraim. Man hat kein Recht anzunehmen, dass Amos den Stamm Juda vom Gericht ausgenommen und etwa eine besondre Heilshoffnung für ihn gehabt hätte. Das Südreich hatte wohl die Stabilität der Regierung und darum geordnetere Verhältnisse vor dem Nordstamm voraus, wird aber in sittlicher und kultischer Beziehung nicht viel besser gewesen sein als das Brudervolk; hätte der Prophet aller politischen Wahrscheinlichkeit zum Trotz geglaubt, dass der Feind bei seinem siegreichen Sturm über ganz Palästina (Kap. 1. 2) vor Judas Grenzen Halt machen würde, so hätte er diesen Glauben bezeugen und begründen müssen. Übrigens hat sich der Blick des Propheten nirgends dem Südreich im Besonderen zugewendet. Das kann dadurch erklärt werden, dass nach der damaligen politischen Situation Juda, auch für den Judäer, neben Ephraim verschwand, und hat vollends nichts Auffallendes, wenn Amos, wie mir wahrscheinlich ist, ein Bürger des Nordreichs war.

Die Stellen, in denen Juda besonders erwähnt ist: 6 1 2 4f. und vor allem 1 2, sind unecht.

6 1: Das בציון wäre bei Annahme jüdischer Abstammung des Propheten nicht bedenklich. Es kann durchaus nicht befremden, wenn der Judäer sein Vaterland und so namentlich das Treiben der Vornehmen in Jerusalem neben dem der Grossen von Samaria ausdrücklich miterwähnt (vgl. auch 6 11). Fällt aber die Voraussetzung der judäischen Herkunft des Propheten und sind die andern Judastellen auszuscheiden, so wird auch über das einsame בציון in 6 1 die Unechtheit ausgesprochen werden müssen.

2 4f.: Die Unechtheit dieser Verse ist von Wellh., Skizzen V S. 71, mit triftigen Gründen aufgezeigt; ich möchte zu den dort angeführten Punkten nur noch das hinzufügen, dass ישראל gleich Nordisrael sonst zwar vorkommt (7 16 vgl. mit 7 12), dass aber in 2 6 wegen 2 10 nicht blos Nordisrael gemeint sein kann, was doch der Fall wäre, wenn ein Spruch über Juda im besonderen vorausgienge.

1 2 enthält eine Bevorzugung Judas vor Nordisrael. Aber auch dieser Vers ist unecht.

Warum lässt der Prophet, der im Nordreich auftritt und fürs Nordreich in erster Linie schreibt, Jahwe vom Zion aus sich kundgeben? Das muss auf den ersten Blick auffallen. Das Befremdliche daran ist nicht, dass der von Zion aus inspirierte und von Jerusalem aus gesandte Prophet nach Betel geht, denn dort lag der Hauptschaden, das Nordreich war der Hauptstamm und Betel Mittelpunkt des Gesamtreichs; das Befremdliche ist umgekehrt das, dass der in

Betel redende Prophet Jahwe in Zion reden lässt[1]). Denn die Konsequenz hievon, die noch dazu durch die Stellung der Wörter als beabsichtigt erschiene, wäre bei Annahme der Echtheit die, dass dem Amos Jerusalem-Zion als die einzige oder doch als die Hauptoffenbarungsstätte Jahwes auch fürs Nordreich gegolten hätte. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass Amos von Zions religiöskultischer Bedeutung eine so hohe Meinung gehabt hat. Er wäre mit dieser Anschauung seiner Zeit um mehr als ein Jahrhundert vorausgeeilt, da doch sogar Jesaja noch nicht gegen die Höhen eifert (vgl. S. 43f.); und diese Wertschätzung des Zion müsste notwendig in der Schrift des Amos als Protest gegen die Höhen und besonders gegen die hochberühmten nordisraelitischen Kultstätten irgendwie hervortreten. Es ist vielmehr an sich wahrscheinlich, dass Juda auch in seiner religiöskultischen Bedeutung für Amos neben Nordisrael verschwand, und er, selbst wenn er ein Judäer war, Jerusalem-Zion kaum über Betel und die andern gefeierten Offenbarungsstätten Jahwes gestellt hat. Und thatsächlich ist nach Kap. 7ff. (vgl. die enge Verbindung von 7 9 mit 7 10ff. und 9 1) Betel der Ort gewesen, wo Jahwe dem Propheten mit seiner Offenbarung erschien. Das veranlasst mich, Am 1 2 als späteren Eintrag aus dem ursprünglichen Amos zu streichen. Auch die textkritische Untersuchung bestätigt diesen Befund. Ich nehme an, dass unser Vers aus Joel 4 16a hier eingetragen ist, also einer ziemlich späten Zeit angehört. — Mit Am 1 2 fällt nun aber nicht blos die Stelle, auf die man eine Bevorzugung Judas vor Nordisrael durch Amos gründen könnte, sondern zugleich der Hauptstützpunkt für die Annahme der Herkunft des Propheten aus dem Reich Juda, die ja auch schon von andern bezweifelt worden ist (vgl. Wildeboer, Die Litteratur des AT. 1895 S. 112). Der Wortlaut von 7 12: ברח לך אל ארץ יהודה u. s. w. nötigt keineswegs anzunehmen, dass die Heimat des Propheten der Süden gewesen sein müsse; die unbestimmte Fassung, in der Amasja die Aufforderung an den verhassten Prediger richtet, legt eher das Gegenteil nahe. Und der unmittelbare Eindruck, den die ganze Schrift des Amos macht, ist unleugbar der, dass wir hier einen Mann aus dem Nordreich reden hören.

Ferner ist auch speziell die Art, wie sich Amos zu jener Zeit das Gericht denken musste, der Messiasidee nicht günstig. Gemäss der Kriegsweise Assurs 1 5. 15 2 3, des göttlichen Werkzeugs 6 11. 14, fällt der Blitzstrahl des beleidigten Gottes vor allem die Hohen im Volk, die in Leichtsinn und Sorglosigkeit, in Verachtung Jahwes und Beugung des Rechts ihren Ruhm suchten 2 6ff. 3 9ff. 5 7ff. 6 1ff. 7 9. 11. 17 8 4ff. Die Vernichtung der

---

1) Es geht nicht an, als Situation von 1 2 die der schriftlichen Fixierung anzusehen, die Amos nach seiner Verbannung aus dem Nordreich in Juda bzw. Jerusalem vorgenommen habe, und die Stelle so zu deuten, dass Jahwe da rede, wo der Prophet schreibt. Noch weniger ist's möglich, das Brüllen Jahwes vom Zion aus auf die Berufung des jüdischen Propheten zu beziehen. Beide Auffassungen werden abgesehen von allem andern schon durch die Emphase des Ausdrucks widerlegt, die bei Annahme der Originalität doch sehr ins Gewicht fällt.

Regierung aber und die Deportation, vor allem des Adels 2 13ff. 3 11ff. 5 27 6 7ff. 7 11. 17 9 4 bedeuten den politischen Zusammenbruch Israels 7 9 9 1ff. Darum erhebt der Prophet die Totenklage über die Jungfrau Israel 5 1f. 16f. 8 10. Als nationale Gesamtheit ersteht Jahwes Volk nicht wieder 5 2.

Auch die Gottesvorstellung bedarf bei Amos besondrer Erwägung. Der Gott des Propheten ist nicht der Helfer Israels, Amos bricht mit diesem Wahn, sondern der Hort des Sittengesetzes. Er heisst darum im Munde des Amos nirgends אלהי ישראל, sondern אדני יהוה (Allherr) oder יהוה צבאות (Wellh. Skizzen V S. 77). Als Wächter des Sittengesetzes muss Gott strafen in unerbittlichem Gericht; schwerlich konnte drum dem Propheten beim Anblick des sündigen Geschlechts der Gedanke kommen, dass dieser sein Gott bald wieder eine Heilszeit mit äusserem Glück und Glanz in Israel werde erstehen lassen. Als Gott des strikten Rechts sieht Jahwe ferner, dass Israel nicht besser ist als die Heiden; es gilt ihm jetzt gleich den Mohren 9 7, und er straft die sittliche Vergehung seines Volks zum mindesten gerade so streng wie die andrer Nationen (Kap 1 f.). Darum kann er nicht dem so tief verschuldeten Israel, auch wenn es durchs Gericht geläutert ist, ein äusseres Heil geben, von dem die Heiden nichts haben, vollends nicht ein messianisches Glück auf Kosten der Gerichtsgenossen. Überhaupt führt diese ethische Auffassung des göttlichen Wesens den Amos dazu, dass er die Stellung der Heiden zu Jahwe ganz anders beurteilt, als es die gewöhnliche Meinung that, und seine Gottesidee universalistisch erweitert. Eine Probe für diesen ethischuniversalistischen Charakter der Gottesvorstellung bei Amos giebt 2 1f., wo die Sünde Moabs gegen Edom (nicht gegen Israel, nicht gegen Jahwe, sondern gegen das israel- und jahwefeindliche Edom) ebenso streng geahndet wird wie ein Angriff auf Israel: auch Edom also ist Jahwe wichtig. So erscheint bei Amos zum ersten Mal der Feind (Assur) als Werkzeug Jahwes 5 27 6 14; die Philister und Aramäer verdanken ihre nationale Existenz sogut wie Israel dem Jahwe der Heerschaaren. Man bedenke, was das zu bedeuten hat; denn auf der nationalen Existenz ist die Entstehung der Religion Israels gegründet. Trotzdem weiss der Prophet doch sein Volk näher mit Jahwe verbunden als die Heidenwelt [1]), wenn er gleich in seiner sittlichen Erkenntnis und, sagen wir seiner sittlichen Schroffheit nahe daran ist, das Band zwischen Jahwe und Israel zu zerschneiden. Auch ihm bleibt

1) Am 9 7 ist doch nur eine paradoxe Äusserung; die Sendung des Propheten an Israel beweist, dass dieses Volk dem Jahwe immer noch mehr am Herzen lag als die von Kusch.

Israel das Volk Jahwes 7 8. 15 8 2, das durch seine besondre Stellung zu Jahwe einen besondren Vorzug vor der übrigen Welt hat 2 9—11. 3 1. 2!, und obwohl es seinen Vorzug verscherzt hat 3 2 und dem Gericht verfällt, doch immer noch von Jahwe sein Volk, sein Eigentum genannt wird. Aber diese Prärogative Israels hat bei Amos keine exklusive Spitze gegen die Aussenwelt. Der Prophet ist über den Partikularismus hinausgewachsen, wenn auch vor dem Universalismus stehen geblieben.

Vor allem hat sich Amos von den partikularistischen Anschauungen, wie sie im Volksbewusstsein der Menge blühten, frei gemacht. Der Prediger des allgiltigen Gewissensgesetzes verdammt das nationale Hochgefühl, in dem sich Israel weit über die andern Völker erhaben dünkte; er verkündet ihm, dass es nicht besser ist denn diese. Er, dessen Gott auch auf die Heiden sein Auge gerichtet hält, beurteilt die Stellung Israels zur Völkerwelt ganz anders als die Menge. So reinigt er auch die Anschauung über das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel von den partikularistischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen. Die höhere Würde, die Israel als Jahwes Volk hat, birgt nicht in erster Linie ein besonderes Glück in sich, sondern eine besondre Pflicht. Und es würde der Anschauung des Propheten durch und durch widersprechen, wenn die Bevorzugung Israels durch Jahwe in der Heilszeit wie bei der Messiasidee nationalpartikularistisch gedacht wäre.

Resultat: Amos ist Bote des Gerichts, glaubt aber an Israels Zukunft, wenn er sich auch über die Heilszeit und ihre Verhältnisse nirgends ausspricht. Dagegen sind sein ganzer Charakter als Bussprediger, seine Zukunftshoffnung, seine Vorstellung vom Gericht, seine Gottesidee und sein Universalismus Indizien gegen eine Messiaserwartung. Ja Wellhausen sagt mit Recht (Skizzen u. V. V. S. 82): »Amos würde gegen den Messiasglauben protestiert haben, wenn er ihn gekannt hätte«. Er hätte seine Stimme dagegen erhoben, wie er die Hoffnung des Volks auf den Tag Jahwes verworfen hat.

Dieses Urteil wird auch durch die letzten Verse unsres Amosbuches, eine Weissagung vom messianischen Königtum, nicht umgestossen. Denn die Heilsweissagung Amos 9 8—15 in ihrer jetzigen Gestalt ist nicht von Amos.

Meine Polemik wendet sich nicht gegen die Heilshoffnung an sich (so Wellh., Skizzen V. S. 93 f. Smend, Lehrb. d. alttest. Religionsgeschichte 1893 S. 183); denn solche findet sich in Amos, wenn auch nur in ganz bescheidener Form. Der Prophet hat an einer Zukunft Israels festgehalten, und bei der Beschaffenheit der Gegenwart musste sich sein Blick um so mehr auf die Zukunft richten. Es wäre darum

nicht undenkbar, es ist sogar eher wahrscheinlich als nicht, dass Amos bei Niederschrift seines Drohorakels eigenhändig einen Ausblick des Vertrauens auf Jahwe angefügt hat (vgl. Jes. 8 16—18). Damit würde er keineswegs »nach dem kühnsten Aufschwung seines Glaubens lahm zurücksinken in den Wahn, den er bekämpft« (Wellh.). Die Kritik richtet sich vielmehr gegen diese Heilsweissagung. Hauptgrund gegen ihre Echtheit ist die Gesamtanschauung des Propheten, die der messianischen Idee widerspricht. Dazu kommen aber nicht wenige Gründe, die der Wortlaut des Textes selbst an die Hand giebt.

1) Die Sprache bietet einiges, wenn auch wenig Material gegen Echtheit. גדר = Risse vermauern V. 11 gehört dem Sprachgebrauch der Königsbücher, Ez u. s. w. an; מוט V. 13 hat seine Parallelen mehr in jüngerer Zeit; עסיס V. 13 ist später als תירוש. Die Phrase שוב שבות V. 14 ist später entstanden (vgl. zu Hos 6 11 Wellh. Skizzen, V und zum ganzen Terminus Preuschen ZAW XV S. 1 ff.); bemerke auch die Vorliebe für scriptio plena: השמיד V. 8; יזעל V. 9; הורש und קוצר V. 13; דויד V. 11 (Siegfr. Stade; Eckhardt ZAW XIII S. 90) auch 6 5. — Die eschatologischen Formeln V. 11 und 13: ביום ההוא und הנה ימים באים sind erst später aufgekommen. — Litterarische Beziehungen: V. 11 vgl. mit Jes 11 1; V. 12 נקרא שמי עליהם vgl. Jer 14 9 Deut 28 10 Jes 63 19; V. 13a: Lev 26 5; 13b: Joel 4 18; V. 14: Jer 29 5. 28 II K 19 29 Jes 65 21 (vgl. die gegensätzliche Drohung in Deut 28 30ff. Zeph 1 13); V. 15 נטע Hos 2 25 II Sam 7 10 (beide nicht vor dem Exil) Jer (besonders 32 41 24 6) u. s. w. Die Ähnlichkeit von 9 14 mit Am 5 11 spricht eher gegen als für Echtheit. — Die Verse 8—15 haben keinen Zusammenhang weder mit dem Vorhergehenden noch untereinander. Die Ankündigung der Heilszeit folgt unvermittelt auf die Drohworte. In V. 8—11 ist ein fortwährender Wechsel der Situation und der Stimmung; V. 8a und 8b stehen in abruptem Gegensatz, denn V. 8b hebt V. 8a auf; V. 10 reimt sich nicht mit der in V. 9 angedrohten Deportation; ביום ההוא V. 11 ist im Vorhergehenden durch nichts begründet, und V. 11 ff. stossen sehr widerspruchsvoll auf V. 10.

2) Das Schütteln unter allen Völkern V. 9; der in V. 11 vorausgesetzte Niedergang des davidischen Hauses; die besondere Nennung Edoms; die in V. 14 vorausgesetzte Verwüstung des Landes und Vernichtung des Staats; das Einpflanzen ins Land V. 15: all das ist im oder nach dem Exil entschieden leichter zu erklären als bei Amos. — Der Ton der ganzen Heilsverkündigung klingt mit der sonstigen rauhen Art des Amos nicht zusammen; wenn man auch in Heilssprüchen mildere Saiten anschlägt. Ebenso widerspricht das weichere אלהיך V. 15 der sonstigen Bezeichnung Gottes in Amos [1]). — Es sind merkliche Differenzen mit Amos sonstigen Anschauungen vorhanden: In V. 10 ist der Zweck des Gerichts die Ausscheidung der Sünder im Volk. Diese Scheidung zwischen Volk und Sündern des Volks bzw. zwischen den Gottlosen und Frommen im Volk stimmt nicht zu Amos. Für ihn ist sonst immer das Volk als Ganzes Objekt des Gerichts 1 f. 3 1 4 12 5 16f. 6 8—11 8 2, und wenn ein Gegensatz vorkommt, so ist es ein sozialer, nicht ein ethischer 2 6f. 4 1 5 10—12 6 1ff. 8 4ff. Diese Beurteilung des Ganzen ohne Rücksicht auf das Individuum ist ein Rest des Mosaismus, und Amos steht noch in ihrem Bann um so mehr, als ihm eben das Ganze einen heruntergekommenen

1) 4 12 ist fraglich, vgl. Wellh., SSizzen V z. St.

Eindruck macht. Noch in 9₇, also unmittelbar vor der Heilsweissagung, wird das Volk als solches dem Volk der Kuschiten u. a. gegenübergestellt. Wenn ferner auch der Glaube an eine höhere Bestimmung des davidischen Königsgeschlechts bei Amos, selbst im Fall nordisraelitischer Geburt, nicht völlig unmöglich wäre, da die beständige Dauer dieses Hauses gegenüber dem wiederholten Wechsel in den Norddynastien ihn für dasselbe einnehmen konnte, so spricht doch die in diesem Heilsorakel enthaltene Begünstigung Judas in der Zukunft sehr gegen Echtheit. Und es ist vor allem höchst auffallend, dass der Prophet, dessen ganze Schrift an das Nordreich gewendet ist, hier bei seiner Heilsweissagung den Stamm Ephraim in keinerlei Weise weder in günstigem noch in ungünstigem Sinn besonders erwähnt. Die Verse scheinen vielmehr von einer Zeit herzurühren, da Nordisrael vom Schauplatz der Geschichte verschwunden war. Endlich steht diese Schilderung der Zukunft im Gegensatz zur Höhe der prophetischen Erkenntnis eines Amos. Es ist undenkbar, dass er, dessen Zeit eine Zeit der Ungerechtigkeit und Unordnung war, das Heil nicht in Herstellung von Ordnung und Gerechtigkeit erblickt hätte, dass ihm das Ideal rein in äusserem Glück und in äusserer Wiedererstehung sich erschöpft hätte, vollends da er Tag für Tag sehen musste, dass die Machtstellung und das Genussleben der Grossen Ursache des sozialen Elends war 6₁ff. ₈. Was konnte dem Amos daran liegen, dass Israel sich Völker unterwerfe (9₁₂)? So ist auch das Kommen der Heilszeit hier in keiner Weise von der Busse der Menschen abhängig gemacht. Vielmehr besorgt Jahwe selbst die Reinigung seines Volks 9₈—₁₀. Was nicht ausgeschieden wird durchs Gericht, ist nach unsern Versen ohne weiteres des Heils würdig. Das passt schlecht zu Amos. Ja gegenüber der tiefen Entrüstung des schlichten Landmanns über des Volkes Verkommenheit, neben dem schwarzen Hintergrund des schrecklichen Jahwetags nimmt sich dieses Zukunftsbild ziemlich armselig aus.

9₈ff. sind hienach dem Amos abzusprechen. Das Kapitel hatte ursprünglich einen andern Schluss und wurde später überarbeitet, in Form und Gedanken zum teil mit Anlehnung an den echten Amos. In V. 9 (mit der ursprünglichen Bedeutung: keines soll dem Verderben entrinnen) und V. 10b haben wir vielleicht echte Reste, das Übrige ist späteren Datums.

Es findet sich also in der uns erhaltenen Schrift des Amos nirgends ein Spruch über den Messias oder über das messianische Königtum.

Hosea I.

(Hosea K. 1—3).

Vorfragen.

1. Ich behandle Hosea 1—3 gesondert von Hosea 4ff. Einmal liegen diese beiden Abschnitte zeitlich auseinander, und dann ist ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit zweifelhaft; wahrscheinlich

entstammt der erste Abschnitt dem Mund eines älteren Propheten. Es ist daher ratsam, jeden der beiden Teile für sich in seinem Verhältnis zur Messiasidee zu betrachten.

2. Kap. 3 verbinde ich mit Kap. 1, obwohl die ursprüngliche Zusammengehörigkeit nicht zweifellos ist. (Es hält schwer, Kap. 3 als Fortsetzung zur Geschichte in Kap. 1 zu denken; vielleicht ist Kap. 3 allegorische Zuthat zum Erlebnis des Propheten in Kap. 1.) Jedenfalls aber ist Kap. 2, das in seinem Beginn einen Messiasspruch, in der 2. Hälfte lauter Heilsweissagung enthält, aus dem Zusammenhang der Kap. 1 und 3 auszuscheiden[1]). Über Echtheit der einzelnen Abschnitte des Kapitels lässt sich etwas Genaueres nur durch eine Untersuchung des ganzen Kapitels ausmachen.

Kap. 2 hat einen auffallend kompilatorischen Charakter. Die verschiedenen Verse bzw. Sätze folgen zum teil ohne Vermittlung aufeinander und passen innerlich nicht zusammen. Äusserlich schon stösst der Wechsel der Suffixe auf, weiter der Wechsel von Bild und Sache (in V. 4f. und in V. 16f. unklares Nebeneinander von Bild und Sache; in V. 8f. und in V. 21f. reines Bild; in V. 7. 10ff. Ineinander von Bild und Sache; in V. 20 (לה־ם!) 23—25 bildlose Darstellung) und demgemäss ein Wechsel in der Anschauung des Objekts, von dem die Rede ist; dieses ist bald als einzelne Person (V. 4f. V. 8f. V. 16f. V. 21f.) bald mehr als Volk oder Land (V. 7. 10ff.) vorgestellt, bald auch (V. 4) ist unterschieden zwischen dem Volk und den Kindern des Volks; die Strafe ist nicht überall dieselbe (V. 4f. anders als in V. 7. 10ff. und wieder anders in V. 8f.), auch ist sie teils hypothetisch (V. 4f.) teils unbedingt (V. 7. 10ff.) ausgesprochen; V. 8f. hat milderen Charakter als V. 7. 10ff.; V. 3 und V. 4f. zeigen unklare Vermengung. — V. 7. 10f. 14. 13. 15 (19) nehme ich zusammen (Gedanke: durch Entziehung der Naturfrüchte merkt Israel, von wem diese Gaben sind; Jahwe wird es für seine Verehrung der Baale strafen); V. 8f. ist zwischen hineingeschoben; V. 12 ganz unnötige Glosse zu עירה V. 11; V. 16f. schlägt einen völlig neuen Ton an; die Heilsbilder V. 20 23—25 und V. 21f. haben nichts miteinander gemein; V. 3 und V. 18 stehen ganz isoliert. V. 1f. speziell, die strikte Aufhebung des Vorhergehenden, gehört offenkundig nicht dem Zusammenhang an, in dem es steht. Vor allem ist der יום יזרעאל von V. 2 unvereinbar mit dem von 1₄. Es geht nicht an, mit Hitzig-Steiner das Ereignis vom Tag Jesreel in 1₄ und 2₂ beidemal auf die Vernichtung der Dynastie Jehus zu beziehen und dem Propheten die Ankündigung zu unterschieben, dass am Tag Jesreels die unter Einem (davidischen) König geeinten Bruderstämme wegen riesiger Vermehrung die Nachbarländer überschwemmen würden. Denn wie kann die mächtige Ausdehnung Israels mit der Vernichtung der Norddynastie begründet werden (V. 2)? Bezieht man aber den יום יזרעאל in 2₂ auf ein anderes Ereignis als den in 1₄, wie kann der Unglückstag von 1₄ nach wenigen Sätzen zum Glückstag für Israel gewendet sein?

Dieser zusammengesetzte Charakter macht die Echtheit des ganzen Kapitels unmöglich. Dazu kommen noch folgende allgemeine Bedenken: Jede selbständige Erklärung des Bildes zwischen die beiden

---

1) Ich gebe der Untersuchung über die Echtheit von Kap. 2 (wie auch der Stellen in Kap. 6. 10. 11. 12. 14 vgl. S. 33ff.) breiteren Raum, weil es für unsre Frage von Wichtigkeit ist, wieviel Heilsweissagung der vorexilischen Jahweprophetie wirklich angehört.

Abschnitte des Bildes (Kap. 1 und 3) hineingestellt, muss befremden. Vollends ist jede Heilsankündigung vor Kap. 3 im höchsten Grade unwahrscheinlich, da in Kap. 3 erst das Läuterungsgericht im Gleichnis dargestellt wird. — Eine längere Erklärung der Zeichen ist nach dem Beispiel von Jes 7. 8. 20 nicht wahrscheinlich. Es steht in Kap. 1 bei jedem Zeichen die Deutung: V. 2b; V. 4 (5); V. 6b; V. 9b (ebenso dann in Kap. 3 1b. 4). Man erwartet neben diesen treffenden Erklärungen durchaus keine Ausdeutung des Gleichnisses mehr, die für alle seine Teile schon genügend und vollständig gegeben ist. — Kap. 2 4ff. erinnert in Gedanken und Ausdruck vielfach an Ezechiel; so z. B. der Ehebund Ez 16 8. 60; V. 4: אמכם Ez 16 45 (vgl. V. 3); V. 5: das Gericht an der Ehebrecherin Ez 16 38ff. 23 45ff., חמשרט Ez 16 39; Zustand der Jugend (nackt und bloss) Ez 16 22; V. 5 und 17: Tag der Jugend Ez 16 22. 43. 60 23 19 u. s. w.; ארץ ציה Ez 19 13; V. 7: לחם, שמן Ez 16; V. 9ff.: die Buhlen Ez 16. 23; V. 11: כסות עדוה Ez 16 8; V. 12: die Entblössung der Scham Ez 16 36f; V. 14: אתנה Ez 16 31ff.; V. 15: נזם Ez 16 12; V. 16: führen in die Wüste Ez 20 35f. — Die Sprache dieses Kapitels ist ausführlich und breit im Gegensatz zu der schlagenden Kürze von Kap. 1 (und 3).

Die Echtheit der einzelnen Abschnitte. V. 1f. ist unecht: die einfache Aufhebung des אתם לא עמי von 1 9 in V. 1 wäre, wenn ursprünglich, sehr matt. Die kolossale Vermehrung Israels (in Nachbildung von Gen 22 17 32 13) ist ein späteschatologischer Zug. Der יום יזרעאל V. 2 ist etwas ganz anderes als der echte in 1 4 (vgl. S. 25). Hätte der Prophet hier die Einigung der Bruderstämme unter einem davidischen Haupt im Auge, so müsste die davidische Abkunft ausdrücklich genannt sein. Die allgemeine, unbestimmte Art, in der von der Wahl eines Oberhaupts gesprochen wird, beweist, dass zur Zeit überhaupt keines da ist. Das עלה מן הארץ, das nicht »über das Land hinaus sich ausdehnen« heisst, sondern »aus dem Land heraufziehen«, setzt voraus, dass die בני ישראל sich ausserhalb des Landes Kanaan befinden. Auch das Verb קבץ steht sonst von der Sammlung eines verstreuten Volks. — Die Situation ist also unverkennbar nicht die, die der Prophet von Hos 1. 3 erlebte, sondern die des Exils. Da passt das Zusammenscharen, das Heraufziehen aus dem Land; die Begründung des Heraufziehens mit der Vernichtung der Feinde; die Wahl eines Führers.

V. 3 als direkte Aufhebung von 1 8 ist unechte Einschaltung. — V. 4 f. erinnern am meisten an Ezechiel. Die Unklarheit des Gedankens und der Situation, die verworrene Aneinanderreihung der Bilder sprechen nicht für Echtheit. Ausziehen, zur Wüste machen, verdursten lassen sind geläufige Wendungen späterer Zeit (Ez 16. 23. 19 13; Jer 9 11 Zeph 2 13 u. s. w.; Jes 50 2). Unvereinbar mit Kap. 3 ist die Rede Jahwes V. 4: היא לא אשתי ואנכי לא אישה, weil Jahwe in Kap. 3 doch gerade das Gegenteil sagen will. Die Unterscheidung zwischen der Gesamtheit des Volks und den Einzelnen passt nicht zu dem Propheten, der das Gleichnis von der Ehe gemacht hat. — V. 6 ist Wiederholung von Kap. 1 6. 2. — V. 7. 10f. 14. 13. 15 (19) (zu V. 13 vgl. Am 8 10; zu V. 19 Sach 13 2) berührt sich mit Hos 4ff. (11 2 13 1 gegen Baalkult; 9 1f. 10 1 (7 14?) gegen Auffassung der Naturfrüchte als Buhllohn; 13 6 8 14 4 6 Vergessen Jahwes); auch die Gerichtsdrohung stimmt zu Hos 4ff.; der Gedanke hier (Naturerzeugnisse als Buhlgeschenk) ist wohl älter als der verwandte in Ez 16 (Israel zahlt Buhllohn); die sprachlich jüngern Wörter des Abschnitts (vgl. S. 28f.) mögen auf Rechnung der Über-

arbeiter zu setzen sein (ותעד נזמה וחליתה vielleicht auszuscheiden). — V. 8f. ist neben 3 3 überflüssig; auch ist die Situation eine andere: hier selbstgewählte Rückkehr zum 1. Mann, in 3 3 aufgezwungene Haft beim 1. Mann. Der Gedanke von V. 9, dass Israel gewissermassen nur als Notbehelf zu Jahwe zurückkehren wird, um es dort wieder besser zu bekommen, scheint mir unter der Höhe der prophetischen Anschauung zu stehen; vergleiche dazu das בצר להם ישחרנני 5 15 (S. 33, bemerke auch das אלכה ואשובה entsprechend mit 6 1). — Die Glosse V. 12 ist unecht (zu V. 12a vgl. Ez 16 37 Jer 13 26 Nah 3 5; zu V. 12b: Jes 43 13 Deut 32 39). — Von V. 16f. 20—25, als Heilsweissagungen, gilt vor allem, dass sie nicht zwischen Kap. 1 und 3 stehen können. Die Verse passen aber auch nicht zu Hos 1. 3 oder Hos 4ff. V. 16f.: das Locken in die Wüste erinnert an Ezechiel; das Thal Achor kommt noch in Jes 65 10 vor. V. 17 ist unsicher und verworren. Der Gehorsam in der Jugend stimmt nicht zu Hos 11 1f. (vgl. auch 12 4). Die Gedankenfolge: Jahwe schenkt, dann wird das Volk brav, ist die der exilischnachexilischen Zeit; in Kap. 4ff. ist es die umgekehrte und in Kap. 3 die: durch strafende Liebe wird das Volk zurechtgewiesen. — V. 18 ist Glosse. — V. 20 ist sicher nicht vorexilisch vgl. Lev 26 3ff. Gen 9 2; Ez 34 25ff. Jes 11 6ff. 35 9 24 Sach 9 10. Er enthält zusammengeflickte Phrasen, blickt zurück auf 1 5 2 14 Schluss und ist deutlich eine Aufhebung der vorhergehenden Drohung. Der Gebrauch des שבר קשת ist ganz anders als in 1 5 und erinnert an das sehr späte Sach 9 10. Das »Wohnen lassen in Sicherheit« ist nachdeuteronomisch, eine stehende Wendung der späteren Heilsweissagungen. — V. 23—25 ist gleichfalls zu den Drohungen von Kap. 1 und 2 7ff. hinzugefügt, um sie aufzuheben. V. 25a ist gesprochen aus exilischer Situation und Erfahrung heraus wie Am 9 15. — V 21f. Die Verse können nicht vom gleichen Verfasser sein wie V. (20) 23—25; sie lauten eher echtprophetisch als jene Verheissung des rein äusseren Glücks in V. 23f.; aber auch sie sind nicht blos aus ihrem jetzigen Zusammenhang zu verweisen, sondern einer späteren Zeit zuzuschreiben. Wichtig für die Bestimmung der Urheberschaft von V. 21f. ist die Frage, ob die genannten Eigenschaften als göttliche oder als menschliche zu verstehen sind. (Unwahrscheinlich, jedenfalls bei Annahme der Echtheit ist, dass die Eigenschaften auf Jahwe und Israel zu verteilen sind). Werden die Begriffe als menschliche Eigenschaften verstanden (Sinn: Wirkung der göttlichen Bundesschliessung ist die Neuschaffung der Herzen), dann ist es möglich, die Zugehörigkeit zu Hos I oder II zu behaupten, wenn auch das Ganze milder ist als die sonstige Anschauung der älteren Prophetie. חסד ist auch sonst im Hosea immer menschliche Eigenschaft 4 1 6 4. 6 (10 12 12 7?); צדק dann = richterliche Gerechtigkeit vgl. zu 10 12, S. 34. Zweifellos aber müssen die Eigenschaften als göttliche gefasst werden: das רחמים ist ausser Am 1 11 immer von Gott gebraucht und steht im Gegensatz zu 1 6; die Verlobung erscheint als freiwillige That, Gottes Gnade soll geschildert werden; die göttlichen Wesensbezeugungen sind der Kaufpreis Jahwes; das ידעת את יהוה V. 22 [1]) gehört nicht mehr zu ארש, sondern steht für sich als menschliche Gegenleistung.

1) Möglicherweise ist V. 22 von einem Späteren in Nachahmung von 4 1 hinzugefügt worden. Durch diese Beithat würde die Unklarheit bezüglich der Eigenschaften entstanden sein.

Sind's aber Eigenschaften Jahwes, dann ist die Unechtheit sicher. Der Gedanke, dass Jahwe das Volk mit solcher Huld überschütte, geht über den von Kap. 3 (Läuterungsgericht) weit hinaus; er entspricht einem andern Geist als ihn die vorexilischen Propheten gehabt haben. Wichtig ist der sprachliche Gebrauch der hier vorkommenden Begriffe in der älteren Litteratur des A.T.: אמונה nicht vor Jerem (Jes 11₅ nicht von Jes; I Sam 26₂₃ wohl Glosse), dafür Hos 4₁ אמת als menschliche Tugend. אמת häufiger menschliche (Gen 24₄₉ 47₂₉ Ex 18₂₁ Jos 2₁₄ 24₁₄ Ri 9₁₆. ₁₉ I K 3₆ (Jes 16₅?)) als göttliche Eigenschaft (Gen 24₂₇ 32₁₁ (vielleicht spät) II Sam 2₆, wahrscheinlich II Sam 15₂₀). Ebenso חסד häufiger menschlich (Gen 20₁₃ 21₂₃ 24₄₉ 39₂₁ 40₁₄ 47₂₉ Jos 2₁₂. ₁₂. ₁₄ Ri 1₂₄ 8₃₅ I Sam 15₆ 20₈. ₁₅ II Sam 2₅ 3₈ 9₁. ₇ 10₂ 16₁₇ I K 2₇ 20₃₁ (Jes 16₅?) Mich 6₈) als göttlich (Gen 19₁₉ 24₁₂. ₁₄. ₂₇ 32₁₁ (vielleicht später) Ex 20₆ (deuteron. überarbeitet) I Sam 20₁₄ (vgl. aber LXX) II Sam 2₆ 9₃ 15₂₀ I K 3₆. ₆ (deuteron. überarbeitet); חסד kommt in Amos und Jesaia überhaupt nicht vor; in Micha nur 6₈, dessen Zugehörigkeit zu Mich 1—3 nicht sicher ist. משפט in Hos 5₁₁ von der menschlichen richterlichen Gerechtigkeit, in 10₄ unsicher, in 6₅ und wohl auch 5₁ von Gott, aber vom göttlichen Strafgericht; in den übrigen älteren Propheten meist von der menschlichen richterlichen Gerechtigkeit Am 5₇. ₂₄ 6₁₂ Mich 3₁. ₈. ₉ Jes 1₁₇. ₂₁ 5₇ 10₂ 28₁₇. ₂₆ (16₅?) (1₂₇ Glosse); von Gott Jes 3₁₄ (und 5₁₆?), aber auch hier vom göttlichen Strafgericht. Am meisten beweist צדק, das als Eigenschaft Jahwes und vor allem als göttliche Hulderweisung an Israel erst später vorkommt, besonders in den Psalmen, vgl. namentlich Ps 89₁₅ 97₂ 71₈ 95. ₉ 40₁₀ 48₁₁ 50₆ u. s. w. Jer 11₂₀ Jes 51₁. ₅ Jes 26₉ u. s. w., denn als Eigenschaften Jahwes bedeuten צדק und משפט hier, dass Jahwe Israel sein Recht verschaffen und ihm Heil geben werde. Das ist eine entschieden spätere Vorstellung.

Es scheint also, dass mehrere Hände an diesem 2. Kapitel gearbeitet haben. Zu dem echten Rest V. 7. 10ff., in dem man begreiflicherweise Verwandtschaft mit Ez 16 (23) erblickte, wurde allem nach Weiteres aus diesem Propheten hereingetragen. Im Übrigen bietet das Kapitel ja zum teil einfach die Auflösung der Drohung in die entsprechende Heilsverkündigung.

Endlich ist noch die sprachliche Beschaffenheit des Kapitels zu beschauen, obwohl die Gründe aus diesem Gebiet immer zweifelhaften Wertes sein werden: V. 4: אם vom Volk und Land Ez 16₄₄f. (3) 23₂ Jer 50₁₂ Jes 50₁ (Ps 69₉). Hos 4₅ ist ganz fraglich. V. 5: זנה samt allen Derivaten später, Jer 2₆ u. s. w. V. 7: הוביש = sich schändlich aufführen, erinnert an Spr 10₅ 12₄ 14₃₅ 17₂ 19₂₆; שקוי nur noch Spr 3₈ Ps 102₁₀. V. 8: שוך spätes Wort, das dazu gehörige שיך Ri 9₄₈f. ist zweifelhaft; סיריים = Dornen Jes 34₁₃ Pred 7₆; גדר II K 12₁₃ u. s. w.; נתב mit Derivaten ausser Ri 5₆ in Jerem u. s. w. V. 9: אהב Piel sonst Jer 22₂₀. ₂₂ Ez 16₃₃. ₃₆. ₃₇ 23₅. ₉. ₂₂ Kl 1₁₉ Sach 13₆. V. 10: יצחר zuerst Deut Jer 31₁₂ u. s. w. II K 18₃₂ (Jes 36₁₇ nicht); die Verbindung דגן תירוש יצהר Deut 7₁₃ 11₁₄ 12₁₇ 14₂₃ 18₄ 28₅₁ Neh 10₄₀ 13₁₂ II Chron 31₅ 32₂₈. V. 12: נבלות nur hier, נבל Pi = entehren Jer 14₂₁ Nah 3₆ Mich 7₆ Deut 32₁₅. V. 13: משוש ausser Jes 8₆ (wo unsicher) Ez 24₂₅ Jer 49₂₅ und später. Das Verb vor dem Deut. nicht bezeugt, ששון allerdings in Jes 22₁₃, sonst in Jer u. s. w. V. 14: אתנה nur hier, sonst (Hos 9₁ Mich 1₇ Ez u. s. w.) אתנן; יעי = Wüste Mich 3₁₂ (Jer 26₁₈), sonst später Jes 29₁₇ 32₁₅. V. 15: עדי in Jer Ez, עדי dagegen

z. B. Ex 33 4 II Sam 1 24; חלדה nur hier, חלי = Halsgeschmeide Spr 25 12 Hl 7 2 (arabisches Wort); נאם יהוה (V. 15. 18. 23) in Hosea ausser Hos 2 nur noch in dem gleichfalls unsichern 11 11, in Amos dagegen häufig. V. 16: דבר על לב früher = Mut zusprechen Gen 34 3 50 21, so auch II Chron 32 6, in II Sam 19 8 II Chron 30 22 = freundlich sprechen mit Untergebenen, in Jes 40 2 Ruth 2 13 = trösten, in Ri 19 3 = durch Zureden für sich gewinnen, an unsrer Stelle entweder = Ri 19 3 oder wie Jes 40 2 oder = ins Gewissen reden. V. 17: תקוה später, Ez Jer (?) u. s. w., das Verb קוה Pi z. B. Jes 5 2. 4. 7; פתח bildlich nur noch Mich 7 5 (vom Mund). V. 18 (20. 23): והיה ביום ההוא die eschatologische Formel späterer Zeit. V. 19: זכר Niph in Jer 11 19 Ez und später. V. 20: השכיב = wohnen lassen, nur hier; לבטח mit שכן u. a. Deut 33 12 Jer Zeph Ez Ps u. s. w. eine spätere Phrase (anders z. B. in Ri 18 7). V. 23 f.: ענה = gewähren Hos 14 9 Ps 65 6 Pred 10 19. V. 25: זרע, sonst נטע in diesem Sinn, dieses II Sam 7 10 Jer Am 9 15 u. s. w.

Dem Gleichnis vom Ehebund Jahwes mit Israel liegt eine Anschauung zu Grund, die sich in gewissem Sinn mit dem Messiasgedanken berührt.

Auch wenn die Heilsverkündigungen in Kap. 2 und namentlich die mit der Messiashoffnung verwandten Verheissungen äusseren Glücks (V. 20. 23—25) dem ursprünglichen Zusammenhang fremd sind, so beweist doch das Bild von der Ehe zwischen Jahwe und Israel, dass der Prophet von Hosea 1. 3 menschlichem Empfinden zugänglicher war als der Mann von Tekoa. Er ist auch Strafprediger, er verkündet, dass Jahwe kein Erbarmen mehr für Israel habe 1 9. Aber seine Stimmung dem Volk gegenüber ist nicht die des unparteiischen Richters, der das Verdammungsurteil spricht auf Grund der Umstände, sondern die Stimmung der zürnenden Liebe. Und wie der Prophet ein Mann der Liebe ist, so ist auch sein Gott ein Gott der Liebe, selbst zu dem gesunkenen Israel. Er ist nicht der Wächter des Sittengesetzes, er ist auch nicht der König des Volkes Israel; er ist hier der treue Ehegemahl, der selbst die Hure Israel noch lieben kann 3 1. Darum vergisst der Prophet über dem Gericht den Zweck des Gerichtes nicht 3 3. Er hat den einseitigen Standpunkt des Amos überwunden. Ihm ist in seinem häuslichen Leben die Gewissheit aufgegangen, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht eben einfach das Böse vernichtet, sondern dass die Liebe Jahwes das verhärtete Herz seines Volks sich zurückgewinnen wird, wenn auch durchs Feuer der Trübsal. Diese Liebe des Propheten zu seinem Volk könnte ein Auftauchen der Messiasidee im Gefolge der Heilshoffnung begreiflicher erscheinen lassen. — Aber es ist zu bedenken, dass die Ehe noch mehr ein Rechts- und Eigentumsverhältnis darstellt als ein solches der Liebe und das Gleichnis darum fast noch in höherem Grad die gewaltige Verschuldung Israels beleuchtet als

das enge Band zwischen Jahwe und Israel. Und weiter ist zu beachten, wie der Prophet gerade im 3. Kapitel trotz seiner Liebe dem Volk nichts anderes als ein schweres Läuterungsgericht in Aussicht stellt.

3 5 stört die Symmetrie des Gleichnisses in Kap. 3. Der Sinn der Parabel ist: wie der Prophet seiner Frau jeden männlichen Umgang entzieht, so kommt für Israel eine Zeit, da es von Jahwe und seinen Buhlen verlassen wird. Weiter will das Gleichnis nicht sagen. Der Vers ist wohl ein Nachtrag; vgl. auch sprachlich das אחר, das in Jerem und später erscheint, und das באחרית הימים, das als Bezeichnung für den Anbruch der Heilszeit jung ist.

Zwei mit dem Messiasgedanken verwandte Momente sind ausserdem in dieser Vorstellung vom Ehebund enthalten: die Anschauung, dass das Volk Subjekt der Religion ist, und der Partikularismus. Gegenstand des Gerichts und des Heils, Subjekt des Verhältnisses zu Gott ist auch für diesen Propheten wie für Amos und für ihn noch viel mehr das Volk, nicht der Einzelne; denn ganz Israel ist Eine Person, von Jahwe zum Weib erkoren. Die Kehrseite des engen Bundes zwischen Jahwe und Israel ferner ist der Partikularismus. So wenig das Eheweib Jahwes, Israel, sich einem andern Gott nahen darf, so wenig kann sich Jahwe mit einem andern Volk einlassen. Dadurch ist Israel über alle andern Nationen in ausschliessendem Sinn weit erhoben. — Nun berührt sich wohl jene erste Anschauung ein wenig mit dem Messiasgedanken, sofern auch in diesem das Volk als Ganzes betrachtet wird, sie führt aber keineswegs direkt auf denselben; ebenso ist der geschilderte Partikularismus nicht der weltlichpolitische der Messiashoffnung, sondern ein religiöses Sonderbewusstsein.

Und auf der andern Seite sind eben in diesem Gleichnis von der Ehe Gedanken enthalten, die das Vorhandensein der Messiashoffnung in diesem Propheten geradezu ausschliessen.

Es tritt darin hervor die Innerlichkeit des Propheten in seiner ganzen Natur und seiner Anschauung, die mit seiner überwiegend religiösen Anlage verbunden ist. Gemäss diesem Bild ist dem Propheten das höchste Glück für Israel die Liebesgemeinschaft mit Jahwe. Was er für die Zukunft hofft, ist also nicht äusserer Glanz und Weltherrschaft, sondern das Heil dieses Bundes mit Jahwe, das durchs Gericht gebracht werden soll. So verschwindet für den Blick des Propheten die grosse Welt neben Jahwe und Israel. Das Volk hat seine Seligkeit in seinem Gott allein und braucht nicht noch äussere Hoheit. Dass der Ehegemahl Jahwe sein Weib Israel mit irdischen Gaben ausstatten wird, ist dadurch nicht ausgeschlossen, aber dieses soll nicht danach verlangen. — Die Messiashoffnung aber

schliesst in sich den Vergleich mit der Welt und die mächtige Stellung in der Welt.

Das Verhältnis der Ehe zwischen Jahwe und Israel, in dem die vertiefte und verinnerlichte Gotteserkenntnis des Propheten ihren Ausdruck findet, kann ferner durch menschliche Institutionen nur gestört werden. Vollends ein solcher Mittler zwischen Volk und Gott, wie es der Messias ist, verträgt sich nicht damit. Jahwe selbst ist die Spitze der Gemeinde in der Heilszeit.

Und endlich in dem ehelichen Verhältnis zu Jahwe ist Israel Eine Person und die einzelnen Glieder des Volks in diesem Verhältnis zu Jahwe sind gleichgeordnete Teile dieser Person. Da kann nicht einer darunter sein, der in besonders innigem Verband mit Jahwe und über den andern stände. Die staatliche Organisation mit ihren Unterscheidungen ist dieser Anschauung völlig fremd und der Messiasgedanke ist mit dem demokratischen Charakter dieses Eheverhältnisses nicht vereinbar. Hat der Prophet von Hos 1. 3 diese Idee vom Ehebund Jahwes mit Israel gebildet, was alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, so ist es unmöglich, dass er gleichzeitig die Messiashoffnung vertreten oder gar geschaffen hätte.

Resultat: Die Messiasidee passt nicht in den Rahmen von Hosea 1. 3 und ist namentlich durch die Vorstellung von der Ehe Jahwes mit Israel so gut wie ausgeschlossen.

Die zwei Messiasstellen in Hosea I 2₂ und 3₅

sind unecht.

Zu Hos 2₂ vgl. S. 26.

Hos 3₅: Es ist auf S. 30 schon ausgesprochen, dass V. 5 wahrscheinlich ganz abzutrennen ist. Jedenfalls müssen die Worte: ואת דויד מלכם ausgeschieden werden.

Es ist vom Messias hier insofern die Rede, als das Königtum der Heilszeit, um die es sich in 3₅ handelt, messianischen Charakter hat. Ist Hosea I der Verfasser und dieser Hosea ein Nordisraelit (1₄), dann wäre der Sinn jener Worte: Nordisrael wird zur davidischen Dynastie zurückkehren. Darin wäre eingeschlossen, dass der Prophet das nordische Königtum verworfen, das jüdische anerkannt und in der Abkehr von Davids Haus eine der Hauptsünden Israels gesehen hätte[1]).

Es ist aber nicht anzunehmen, dass der Prophet im Abfall vom Haus David einen Abfall von Jahwe erblickt hätte. Die Worte wären nach 1₄ vor den Wirren in Ephraim geschrieben, also zu einer Zeit,

1) So Duhm, die Theol. d. P. S. 63; Nowack, der Prophet Hosea 1880, besonders S. 238f.; Smith, in The Encyclopaedia Britannica 1883 S. 54; Kuenen, histor. krit. Einleitung in die Bücher des AT (Müller) II 1892 S.323f.; Dillmann, Handb. d. a. Th. S. 165 u. a.

da der Prophet noch nicht ein völliges Verdammungsurteil über das Königtum des Nordens aussprechen konnte. Und soviel bzw. sowenig geschichtlichen Sinn müssen wir doch dem Boten Jahwes zutrauen, dass auch er in der Lossagung von der davidischen Familie unter Rehabeam eine Lossagung von fremdländischen Einflüssen in Kult und Sitte, eine berechtigte Auflehnung gegen den Despotismus, also vielmehr eine That der Treue gegen Jahwe und die alte Religion erkannt hat. Auch ist dem Nordisraeliten die Dynastie Judas, wie der Stamm, naturgemäss als die untergeordnete erschienen; die bedeutende Bevorzugung des Südreichs vor Nordisrael, die das Verlangen nach der Rückkehr zu David einschliesst, ist durch nichts in den geschichtlichen Verhältnissen begründet. — Wie konnte ferner dem Propheten, dem der Abfall seines Volks von Jahwe zum Baalsdienst das Herz bewegt, die Abkehr vom davidischen Haus wichtig sein! — Sodann führt er in V. 4 das Königtum mit dem Kult auf als Dinge, die Jahwe ärgerlich sind[1]). Daraus folgt nicht, dass dem Propheten ein Mann wie David als widergöttliche Person und das davidische Königtum als ein widergöttlicher, für die Heilszeit also unverwendbarer Faktor erschienen wäre. Aber es macht es unwahrscheinlich, dass ihm die Rückkehr zu irgend einem, auch dem besten Königshaus ein besonderer Wunsch gewesen wäre. — Endlich, wenn schon der ganze V. 5 die Symmetrie des Gleichnisses stört, so würde vollends der דויד מלכם die Analogie mit dem Bild der Ehe gänzlich durchbrechen. Denn die Ehe ist ein Verhältnis von 2 Personen, Mann und Frau, Jahwe und Israel; da hat ein Dritter (der davidische König) nichts dabei zu thun. Dem kann nicht dadurch abgeholfen werden, dass der Messias mit Jahwe als dessen menschlicher Stellvertreter identifiziert wird; denn das ist (vollends bei unsrem Propheten) nicht erwiesen, und dann wäre er in der Ehe erst recht unnötig.

Es drängt sich auf, dass die Worte ואת דויד מלכם dem Geist wie dem Buchstaben nach (vgl. das zeugmatische בקש) dem את יהוה אלהיהם nachhinken. Ich halte diese 3 Worte daher für eine Glosse innerhalb der Einschaltung V. 5.

Die ursprüngliche Schrift des Hosea I hat keinen Messiasspruch.

Hosea II.

(Hosea Kap. 4ff.).

Der Prophet, der Hosea 4ff. geschrieben hat, unterscheidet sich in seiner Stimmung und in der Beurteilung des Volks wenig von Amos, wenn er auch eine leidenschaftlichere Natur

1) Stade, Geschichte des Volkes Israel 2. Aufl. 1889 I S. 580, und Bähler, De mess. Heilsverwachtung 1893 S. 36 sind andrer Meinung. Aber die Analogie im Gleichnis (der Umgang mit den Buhlen) rechtfertigt die obige Deutung. Das אין מלך ואין שר zu streichen (Cornill, Einleitung ins AT 3. Aufl. 1896 S. 180), halte ich nicht für nötig.

gewesen sein mag, vgl. 13 14ff. Israels Geschick scheint besiegelt, Jahwe hat sich völlig von Israel losgesagt 5 6. 15 13 14, die Sünde reisst das Volk immer tiefer ins Verderben. Die Greuel und Wirren, die der Diener Jahwes mitansehen muss, lassen in seinem Herzen für Heilshoffnung wenig Raum mehr.

Die Heilssprüche 5 15b—6 3; 10 12. 13a; 11 8—11; (12 4b—7. 13;) 14 2—9 sind zum teil unecht, zum teil zweifelhaft.

5 15b—6 3 ist unecht.

Die Stelle wird von manchen so verstanden, dass der Prophet mit dieser aus der Not geborenen Bekehrung die oberflächliche, unbeständige Art seiner Landsleute zeichnen wolle. Eine solche Deutung ist indes dem Zusammenhang fremd, und die Worte klingen entschieden als eine ernstgemeinte Selbstaufforderung. Fassen wir sie so, dann würde bei Annahme der Echtheit der Prophet aus der Stimmung seines Volks heraus dieses aufrichtige Sündenbekenntnis und Gelöbnis sprechen. Aber die Beschaffenheit der Stelle nötigt dazu, dieses Bekenntnis vor Jahwe für eine spätere Einfügung zu halten. Einmal ist jeder derartige Ausblick in eine bessere Zeit, der mitten in der Strafpredigt drin steht, eher unwahrscheinlich als wahrscheinlich. Hier ist's besonders auffallend. Mit 5 15a hat die Drohung ihren Gipfel erreicht: Jahwe zieht sich von Israel zurück; ganz ohne Vermittlung folgt darauf ein Blick in eine trostreiche Zukunft, ganz ohne Vermittlung hebt mit 6 4 die Strafverkündigung wieder an, und es bleibt im Folgenden das in 6 1 gegebene Versprechen des Volks gänzlich unbeachtet. — Ferner widerspricht die dem Bekenntnis zu grund liegende Stimmung des Volks dem, was der Prophet sonst über sein Volk sagt. — Der Gedanke, dass Israel um seiner Not willen zu Jahwe zurückkehrt, passt eher zur späteren Anschauung (Deut 4 30) als zu der unsres Propheten (vgl. S. 27). — Die starken Ausdrücke יהרימנו und יקמנו 6 2 scheinen den nationalen Untergang vorauszusetzen. — Diese Gründe gegen Echtheit der Verse werden unterstützt durch den sprachlichen Charakter der Stelle. V. 15b: בצר להם vgl. Deut 4 30 Ps 18 7 (II Sam 22 7) Ps 66 14 106 44 107 6. 19. 28 Jes 25 4 26 16 II Chron 15 4; שחר Qal Spr 11 27, Piel Hiob 7 21 8 5 24 5 Spr 1 28 7 15 8 17 11 27 13 24 Ps 63 2 78 34 Jes 26 9. 6 1: טרף = zerreissen, nur noch in Hiob (16 9 18 4) vgl. übrigens Gen 37 33 44 28. 6 2: רפה im bildlichen Sinn mit ל nur hier. 6 3: נלקוש zum ersten Mal in Jer und Deut; יורה = Herbstregen Deut 11 14 Jer 5 24. Das נדעה ונירדפה לדעת V. 2 ist sehr matt. In טרף, רפא, לכו ונשובה bekundet der Interpolator seine Anlehnung an den echten Hosea (5 13. 14. 15a). — Zu 6 1 vgl Deut 32 39. Die eingeschobenen Verse werden einige echte Worte verdrängt haben, da 6 4 nicht unmittelbar an 5 15 anschliesst. Das ארץ am Schluss von 6 3 gehört wohl nicht mehr zum Einschub.

10 12. 13a ist zweifelhaft.

Auch diese Stelle sprengt den Zusammenhang. Sie bringt mitten unter die Strafrede hinein eine Ermahnung mit Heilsverkündigung, auf die im übrigen Text nirgends Bezug genommen ist. — Am Schluss von V. 11 ist Juda-Jakob das beim Ackerbau beschäftigte Tier, mit V. 12 ist es der Säende selbst. — Auch erheben sich begriffliche und sprachliche Bedenken: צדקה kommt im Hoseabuch nur hier vor. Es ist im früheren prophetischen Sprachgebrauch immer die richterliche Gerechtigkeit Am 5 7. 24 6 12; ebenso ist das Verb, das in Hosea sich

nicht findet, aber Jes 5 23, = gerecht sprechen im Gericht und צדיק Am 2 6 5 12 Jes 5 23 = derjenige, der vor dem Gericht das Recht hat (Jes 3 10 Hos 14 10 sind jung). צדק (vgl. S. 27) kommt in Amos nicht vor, in Hosea nur noch 2 21, bei Jesaia in 1 21. 26 und auch hier im Sinn der äusseren, juridischen Gerechtigkeit. In Hos 10 12 dagegen haben צדקה und צדק ganz entschieden die Bedeutung der Rechtbeschaffenheit des Herzens, der Frömmigkeit, vgl. das folgende נירו ניר und die allgemeinen Gegensätze רשע und עולתה in V. 13; diesen Sinn aber haben die Worte in späterer Zeit allgemein. לצדי mit dem abgeblassten bildlichen Sinn hat seine Parallelen in Spr 12 8 27 21. נירו ניר steht noch in Jer 4 3, und man darf vielleicht sagen, dass es an der Jeremiastelle ursprünglicher aussieht als hier. Dort ist das Bild des neuen Bodens durchgeführt (Gegensatz: אל קוצים), hier folgt es unvermittelt auf das Bild vom neuen Samen. V. 13: רשע ist ein junges Wort (I Sam 24 14 ist Einschub). — Man beachte endlich noch das Anklingen an 6 3 in יבוא und יורה, das verstärkt wird, wenn man nach LXX statt "ועת לדרוש את י V. 12 liest "לדרש את יעת י. — Die Verse erscheinen also verdächtig. Wie ein Interpolator dazu kam, sie einzuschieben, ist ja nicht schwer verständlich, nachdem die Bilder vom Ackerbau da waren. Freilich scheint auch der echte Vers 11 aus einem andern Zusammenhang hieher versprengt zu sein. V. 14 schliesst unmittelbar an V. 10 bzw. 9 an. V. 13b (mit der Lesart ברכבך) macht mir einen durchaus echten Eindruck, hängt eng mit dem Gedanken von V. 9 zusammen und passt zum Folgenden (vgl. auch das Suffix).

11 8—11 ist fraglich.

V. 8f. wird neuerdings von den Einen als Heilsspruch, von den Andern als Drohung aufgefasst. Beides ist ja möglich. Das איך kommt als Frage mit verneinendem Sinn (Gen 39 9 44 34 u. ö.) und (seltener) als verstärkender Ausruf vor (Jer 3 19). Der Schluss von V. 9: כי אל אנכי ולא איש u. s. w. [1]) kann sowohl in freundlichem (Mich 7 18 Joel 2 27 vgl. auch Judith 8 16) wie in feindlichem Sinn (Jos 24 19 Deut 5 9 vgl. auch Deut 7 21) verstanden werden, wenn auch die letztere Fassung natürlicher erscheint. So wie die Verse jetzt dastehen, müssen sie für einen Heilsspruch genommen werden. נכמרו נחמים bzw. רחמים ist an den 2 übrigen Stellen, wo es steht (Gen 43 30 I K 3 26), gebraucht von der überwallenden Liebe, und das לא in dem לא אשיב לשחת אפרים V. 9 kann nicht gut = הלא verstanden werden. Aber ich glaube, dass die Stelle ursprünglich eine Drohung enthielt und dass wir in V. 8a und 9b: איך אתנך אפרים אמגנך ישראל איך אתנך כאדמה אשימך כצבאים כי אל אנכי ולא איש בקרבך קדוש ולא אדם (?) einen echten Rest davon erblicken dürfen (zu V. 8a vgl. z. B. 13 14). Wie könnte Kap. 12 ganz in dem bisherigen Strafton weitermachen, wenn zuvor eine solche Verheissung, ein solcher Umschlag in Jahwes Stimmung verkündigt wäre? Und für die Niederschrift ist diese Schwierigkeit nicht geringer, sondern um ein Bedeutendes grösser. Auch passt das לא אשיב לשחת אפרים weniger in den Mund unsres Propheten als in den eines Epigonen, der auf vergangene Strafgerichte an Israel zurücksieht. Später wurde also die Drohrede in einen Heilsspruch umgewandelt.

V. 10f.[2]) (vgl. Jes. 27 13, auch Jer 23 8 32 37) handeln von der Samm-

1) Statt des אביא wird wohl ein Synonymum zu איש zu lesen sein vgl. Num 23 19 Jes 31 8. Das בעיר ziehe ich zu V. 10.

2) Lies vielleicht: נער כארי יהוה כאריה ישאג. Dem ישאג muss ein

lung der Diaspora. Die Verse haben auch mit V. 8f. keinen Zusammenhang; sie sind sicher spätere Zuthat. Das Gleichnis von der Taube als Bild der Schnelligkeit ist in jüngern Schriftstücken beliebt Ps 55₇ Jes 60₈ (vgl. dagegen Hos 7₁₁). Mit V. 11c wird auf einmal wieder Jahwe redend eingeführt; das נאם יהוה nur noch in Hos 2. Assur und Ägypten sind genannt, weil Israel nach den echten Aussprüchen in Hosea dorthin weggeführt wird 9₃.₆ (11₅?).

12₄b—₇.₁₃ ist auszuscheiden.

Diese Stelle ist in gewissem Sinn auch zu den Heilssprüchen zu rechnen, da das über den Ahnherrn Jakob ausgesprochene günstige Urteil und das ihm zugesagte Heil zugleich dem jetzigen Volk Israel gilt. Aber diese Verse sind ganz gewiss auszuscheiden. Dem Zusammenhang nach will der Prophet das schlechte Zeugnis, das er seinem Volk Israel zu geben hat, noch verschärfen durch den Hinweis, dass schon im Vater Jakob, mithin im ersten Entstehen des Volks, die gleiche Untugend sich gezeigt habe. Was hat mit diesem Zweck die geschichtliche Erinnerung an den Kampf des Erzvaters mit Jahwe zu thun, die ein Lob für den Ahnen des Volks enthält? Stimmt es zum Geist unsres Propheten, dass er sich in weiterer Betrachtung der Vergangenheit ergeht, die gar keinen Bezug zu seiner Predigt hat? V. 8 fährt ganz im Sinn von V. 4a fort ohne Rücksicht auf die geschichtliche Erinnerung an den Jakobskampf. V. 4b—7 ist also ein Eintrag aus späterer Zeit, durch den ein gelehrter Leser sein geschichtliches Wissen bekunden wollte. Im einzelnen: V. 5 ist wegen seiner Unklarheit und des Wechsels in Subjekt und Objekt merkwürdig. — V. 6 ist am meisten verdächtig, er trägt deutlich den Charakter der Glosse (vgl. Am 4₁₃ 5₈ 9₆) und stört auch die Einheitlichkeit der Einschaltung (V. 4b—7); denn V. 7 soll doch wohl ursprünglich der Inhalt der Rede Jahwes an Jakob sein, wenn's auch nicht recht stimmen will. זכר = שם ist spät. — V. 7 (»wenn du durch deinen Gott in deine Heimat zurückgekehrt sein wirst, dann bewahre — —«) enthält geläufige Phrasen späterer Zeiten; namentlich der Schluss des Verses erinnert sehr an die Psalmen. Diese Ermahnung Jahwes an Jakob berührt eigentümlich; so hätte der Hosea von K. 4ff. den Jahwe nicht sprechen lassen. Will man den Vers aus seinem Zusammenhang loslösen und ihn als eine Ermahnung des Propheten an das Volk auffassen, so bleibt er doch durch seinen etwas phrasenhaften Charakter bedenklich.

Auch V. 13 kann ich nicht für echt halten, er trägt den gleichen Geist wie der Einschub V. 4b–7, ist vielleicht von noch späterer Hand zu diesem Eintrag hinzugefügt worden und dann zwischen V. 12 und 14 geraten. (V. 14 steht an falscher Stelle; er gehört mit V. 11 zusammen, wozu möglicherweise auch 6₅ zu rechnen ist.)

14₂—₉ ist wohl unecht[1]).

Nachdem der Prophet das kommende grauenvolle Unglück in Kap. 13₁₂—14₁ noch einmal in den ausdrucksvollsten Farben vorge-

---

Verb vorausgehen; das ילבו scheint später, nachdem die Stelle verderbt war, aus Missverständnis in den Text gekommen zu sein, vgl. auch LXX. Zum Verb יעי vergleiche Jer 51₃₈.

1) V. 10 ist zweifellos spät.

führt hat, wird plötzlich mit 14 2 ein freundliches Zukunftsbild aufgerollt. Eine Überleitung, ein Zusammenhang zwischen 14 1 und 14 2 existiert nicht. Nun kann freilich gegen diese Schlussverse im Hoseabuch nicht wie bei Kap. 6. 10. 11 der Einwand erhoben werden, dass solche Heilssprüche mitten in den Strafdrohungen Verdacht erwecken; es ist denkbar, dass der Prophet am Ende seiner Predigt seiner Heilshoffnung, wenn auch nur schriftlich, Ausdruck verliehen hat und dass uns eben die Überleitung von 14 1 zu 14 2 verloren gegangen ist. Aber die vorliegenden Schlussworte geben zu mancherlei Zweifeln an der Echtheit Anlass.

V. 2b scheint auf die vollzogene Strafe zurückzublicken, vgl. dagegen 5 5. — V. 3f. berührt sich mit seiner Rede des Volks vor Jahwe mit 5 15—6 3; es stimmt manches darin nicht zu Hosea II. Liegt es nicht mehr im Sinn der alten Propheten, dass zuerst die Besserung, dann die Sündenvergebung kommt, während hier umgekehrt gemäss der fortgeschrittenen Erkenntnis späterer Zeit die Sündenvergebung, dann die Besserung aufeinanderfolgen? Ferner haben die in V. 4 aufgezählten Vorsätze ja in den Klagen des Hosea II wohl ihre Parallelen, aber das על סוס לא נרכב ist in seinem Mund nicht verständlich (vgl. Wellh., Skizzen V z. St.), das לא נאמר אלהינו למעשי ידינו erinnert an Jes II (42 17 44 17), und am seltsamsten ist der letzte Absatz der Anrede an Jahwe. — V. 5, dessen Gedanke übrigens in keinem engeren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht, mutet viel mehr wie eine Tröstung aus exilischnachexilischer Zeit an (vgl. dagegen den unbedingten Ausspruch Hos 9 15). Konnte unser Prophet in irgend einem Zeitpunkt seines Lebens sagen: Jahwes Zorn habe sich von Israel gewandt? Hätte er es als Weissagung für fernere Zeiten in dieser Form ausgesprochen? שב אף יי erinnert an Jeremia. — V. 6ff.: In dieser Schilderung der künftigen Heilszeit vermisst man neben dem äusseren Natursegen bei einem Propheten wie dem von Hos 4ff. entschieden eine stärkere Betonung der höheren Güter, zumal der Prophet gerade das am Volk tadelt, dass es immer nur Naturgüter von seinem Gott haben will 7 14. Nach der natürlichsten Deutung von V. 9 fehlt der ethische Gedanke in diesem Zukunftsbild ganz, so dass diese äusserliche Betrachtungsweise des Zukunftsgemäldes über das ethische Moment im ganzen Abschnitt überhaupt überwiegt. Eigentümlich an der Zukunftsschilderung ist ferner die überreiche, wirre Menge von Bildern, besonders in V. 8. Zu כזית vgl. Jer 11 16 Ps 52 10 128 3. Das ישבו ישבי bzw. ישובו וישבו V. 8 wird am besten verstanden von der Situation des Exils aus. — V. 9 macht, wenigstens in seiner 1. Hälfte, noch am ehesten den Eindruck der Echtheit. Ich glaube, dass der Vers in der Richtung zu verstehen ist: der Verfasser polemisiert wie in 2 7. 10ff. gegen die Ableitung der Nahrungsmittel von den Baalen. Der Vers zerfällt in 4 Teilchen: V. 9c אני כברוש רענן entspricht dem V. 9a: אפרים מה לי עוד לעצבים, wobei das רענן gewählt ist vielleicht im Gegensatz gegen den abgöttischen Kult unter den grünen Bäumen Deut 12 2 II K 16 4 17 10 II Chr 28 4 Jer 2 20 3 6. 13 17 2 Ez 6 13 Jes 57 5; dem V. 9d ממני פריך נמצא entspricht dann bei dieser Auffassung V. 9b, wobei man hier etwas lesen könnte wie: אני עניתיו תירוש ודגן. Es lässt sich jedoch wegen der Beschaffenheit des Textes schwer etwas über Echtheit des Verses aussagen. — Auch einiges Sprachliche kann als Zeichen späterer Abfassung des Abschnitts angeführt werden: V. 3: שלם = bezahlen (Gelübde) II Sam 15 7, sonst immer spät, besonders in den Psalmen (als Dank und Preis im Unterschied von den Opfern).

V. 4: אשר mit Impf. = denn vgl. Jer 16 13 (anders in Am. 5 1). V. 5: משׂבה (?) Spr 1 32 und öfters in Jeremia; נדבה meistens, so auch Am 4 5 = freiwilliges Opfer; adverbial = freiwillig, ausser hier noch Deut 23 24, לנדבה II Chr 35 8 (an beiden Stellen von freiwilligen Opfern), נדבות Ps 110 3; = reichlich Ps 68 10; Verb נדב nur Ri 5 2.9, sonst spät; נדיב Num 21 18, sonst spät (auch I Sam 2 8). V. 6: כטל in ähnlichem Sinn Spr 19 12 Deut 32 2 vgl. auch Jes 26 19, dagegen Hos 6 4 13 3 in anderer Bedeutung; שושנה als Bild nur noch im Hohenlied (ausser den Psalmüberschriften). V. 7: יונק = Zweig Hi 8 16 14 7 15 30 Ez 17 23 Jes 53 2 Ps 80 12. חור ein spätes Wort. ריח in bildlichem Sinn wie hier Jer 48 11 (Hl 7 9 vgl. 1 3). V. 9: רענן Deut Jer Ez.

Wer die Unechtheit des ganzen Abschnitts nicht zugeben will, wird doch jedenfalls einräumen müssen, dass diese Heilsweissagung am Schluss unsres Hosea stark überarbeitet ist. Darauf weist ja schon die Beschaffenheit des Textes und der Wechsel in den Suffixen hin.

13 14 ist durchaus im Sinn einer Drohung zu verstehen.

Sind aber diese Heilsworte von späteren Händen unserem Propheten beigefügt worden, dann steht auch er wie Amos vor unseren Augen als der unerbittliche Gerichtsbote. — Es ist nicht anzunehmen, dass ihm neben der Aussicht aufs Gericht eine so glänzende Hoffnung wie die Messiaserwartung in den Sinn gekommen wäre.

Objekt des Gerichts ist auch hier Gesamtisrael, Ephraim und Juda. Juda hat die gleiche Sünde und bekommt die gleiche Strafe und das gleiche Heil. Es hat ja an sich nichts Auffallendes, wenn das Südreich in der Gerichtspredigt im besonderen miterwähnt wird[1]). Stellen aber, wo Juda als von Jahwe bevorzugt und besser als Ephraim erscheint, sind sicher unecht (4 15 wie in Hosea I 1 7). Es ist auch bei unserem Propheten nicht wahrscheinlich, dass er dem Südstamm in sittlichreligiöser Hinsicht ein nennenswert besseres Zeugnis geben konnte als Ephraim. — Ebensowenig ist darum glaubhaft, dass er diesem Stamm eine besondere Zukunft verheissen und etwa einen Messias für Gesamtisrael aus dem Süden erwartet hätte.

Weiter ist für unsern Zweck die Art wichtig, wie er sich das Gericht vorgestellt hat. Wenn er gleich dem ganzen Volk die Anklage ins Gesicht schleudert, wendet sich doch auch sein Zorn vor allem gegen die Führer 4 4ff. 5 1ff. 6 9 9 15 mit den nämlichen, allerdings nicht so konkreten Beschuldigungen wie Amos. Ihnen gilt das Gericht vor andern 4 5 5 1 7 16, und das

---

1) Deshalb möchte ich nicht wie z. B. Valeton (Amos en H.) sämtliche יהודה in Hosea streichen (5 5c. 10—14 6 4. 11 8 14 10 11 12 1. 3); es ist zwar an einigen dieser Stellen (5 5c 10 11 12 1. 3) zu ändern oder auszunehmen, in 5 10—14 6 4 8 14 dagegen halte ich die Erwähnung Judas für ursprünglich, und auch 6 11a braucht in die Tilgung von 6 11b und 7 1a nicht mithineingezogen zu werden.

Ende ist hier wie in Amos der nationale Untergang, die Deportation, d. h. auch dieser Prophet hat die Vorstellung vom politischen Zusammenbruch Israels 5 7ff. 8 8. 13 9 4ff. 11ff. 10 7 11 6 12 10 13 12ff. — Wenn er also die Vernichtung des Staatswesens namentlich betont, kann er kein besonderes Interesse an dessen Herstellung für die Zukunft gehabt haben. Denn nach seiner übrigen Anschauung konnte er auch im Erstehen eines gesunden Staatswesens nicht das Heil erblicken.

Dieser Prophet geht nämlich in der Beurteilung aller staatlichen Organisation noch ziemlich weit über Amos hinaus. Seiner religiösen Natur erscheint alle Politik, alles Paktieren mit heidnischen Mächten als Thorheit und Sünde gegen Jahwe sogut wie der Götzendienst 5 13 7 8ff. 8 9f. 10 6 (10 3f ?). Ja, ihm ist das Streben nach äusserer Machtstellung, das Vertrauen auf die Werkzeuge irdischer Gewalt ein Greuel 8 14 10 13b. Und so ist in seinen Augen das Königtum, der Ausdruck menschlicher Macht, geradezu eine widergöttliche Erscheinung. Denn er verdammt keineswegs blos das nordisraelitische Königtum, er polemisiert auch nicht allein gegen den fortwährenden Wechsel der Dynastieen in der augenblicklichen Gegenwart (wie in 8 4. (10)); er verwirft das Königtum überhaupt.

Gegen die aus 3 5 für den ganzen Hosea entnommene Ansicht, als hätte der Prophet die davidische Dynastie im Unterschied von den ephraimitischen Königshäusern für Jahwe wohlgefällig angesehen, siehe S. 31f.

Die Behauptung, dass der Prophet das Königtum überhaupt verwirft (vgl. auch Stade, Gesch. d. V. I. I S. 580f.; Wellh., Skizzen V S. 123; Smend, Lehrbuch d. a. R. S. 193f.; gegen Bähler, De mess. H. S. 27ff. 67; Valeton, Amos en H. S. 153f.), stütze ich auf 13 10f., das von der Einsetzung des Königtums überhaupt redet, nicht von der eines einzelnen Königs (vgl. die שרים daneben). Dagegen ist 10 9 eine unsichere Beweisstelle. Nach Stade S. 580, Wellhausen z. St., Bähler S. 28f. [1]); Bertholet, Die Stellung der Isr. u. der J. zu den Fremden 1896 S. 83, handelt sie von der Stiftung des Königtums, der Wahl Sauls zum König. Aber mit so starken Ausdrücken konnte auch unser Prophet diese That nicht verwerfen (vgl. nur z. B. das etwa gleichzeitige Deut 33 5), und gienge es auf das Königtum Sauls, müsste es dann nicht heissen: seit den Tagen Sauls von Gibea, da doch weder Salbung noch Königswahl in Gibea war? Freilich ist auch die Deutung auf den Vorgang in Ri 19 schwierig, nicht deswegen, weil die Geschichte jünger ist als Hosea II, denn ein älterer Kern davon lag

1) Bählers Exegese ist bestechend, aber doch nicht befriedigend. Ob das חשית in dem von ihm gewünschten Gebrauch möglich ist, ist mehr als fraglich, und der nach Bähler von Hosea bezweckte Gedanke: »Die gegenwärtig Mode gewordenen Bürgerkriege bei der Königsmacherei haben schon bei der ersten Königswahl angefangen«, wäre an unsrer Stelle sehr eigentümlich ausgedrückt.

doch wohl zu dessen Zeit schon vor, aber deswegen, weil sie kein so bedeutender Einschnitt im Volksleben Israels gewesen sein kann.

Nach 13 10f. also erblickt der Prophet in der Einsetzung des Königtums einen Angriff auf Jahwe. Die Monarchie ist nicht blos eine höchst unnütze, schwache Einrichtung 10 3f. 13 10 vgl. 7 3—7, sondern sogar Wurzel alles Übels, der Krebsschaden Israels 9 15 5 1. Er betont immer speziell den Untergang des Königs im Gericht 10 7. 15 (13 11) vgl. 7 16. Dieses Urteil ist freilich kein prinzipielles über die Idee an sich, sondern nach der zeitlichen Erscheinung gebildet; der mitten im Volksleben drin stehende Gottesmann, dessen Blick durchaus der Gegenwart zugewendet ist, beurteilt die Einrichtung einfach nach ihrer jetzigen Gestalt, ganz wie beim Kultus. Aber eben darum, auf Grund der Zustände in seiner Zeit, sieht er im Königtum überhaupt eine Versuchung zum widergöttlichen Vertrauen auf menschliche Gewalt. — Wenn somit dem Propheten die Kürung eines Königs Auflehnung gegen Jahwe bedeutete, da Jahwe Israels alleiniger Herr war, so musste ihm das Königtum für die Zukunft zum mindesten unnötig erscheinen. Wäre sein Zorn nur über das entartete Königtum seiner Tage entbrannt, dann hätte er vielleicht von einem gottwohlgefälligen Herrscher in Zukunft Heil und Segen erwarten können. Aber weil ihm die ganze Institution zuwider ist, weil für sein Bewusstsein ein »gottwohlgefälliger König« eigentlich ein Widerspruch ist, müssen wir den Messiasgedanken bei diesem Propheten für unmöglich halten.

In der Polemik gegen die Veräusserlichung des Gottesdienstes, in der Beurteilung der Sünde als Strafe für die Sünde (5 4), in der Verwerfung aller Weltlust und alles äusserlichen Sinnes, der nach des Propheten Wort (9 1) heidnische Art ist und dem Gottesvolk nicht ziemt, in all dem zeigt sich die tiefe, ethische religiöse Anlage des Propheten. — Das Heil, das er für sein Volk erhofft hat, kann darum nicht überwiegend in äusserem Glück, in gewaltiger Weltstellung bestanden haben[1]).

Während bei Amos der Hauptvorwurf die soziale Untugend der Rechtsbeugung war, betrübt sich der Hosea von Kap. 4 ff., der überhaupt mehr die Verderbnis der Gesamtheit sieht 4 1ff. 10 15 12 3 u. s. w., nicht blos die einzelner Stände, am meisten

1) Daran ändert sich nichts, auch wenn die aus Hosea 4 ff. ausgeschiedenen Heilssprüche echt sind. Es fehlen z. B. in Kap. 14 alle die Züge, die zum irdischen Staat im besonderen gehören; es fehlt jede Spur von Übermacht über andre Nationen oder der Gedanke, dass Völker Israel dienen werden; in 10 12 vollends ist nur von rein geistigen Gütern, religiösen Segnungen und Wiedergeburt der Herzen die Rede.

über die religiöse Sünde der Untreue gegen Jahwe und damit über den kultischen Abfall. — Gegen jenen sozialen Missstand kann man eine ideale Regierung bzw. einen idealen Herrscher ersehnen, gegen diesen nicht.

Resultat: Die Messiashoffnung steht im Widerspruch mit dem Geist, in dem der Prediger von Hosea 4 ff. gesprochen hat. Der Gerichtscharakter des ganzen Buchs; die Ausdehnung des Gerichts über Juda; die Art, wie das Gericht gedacht ist; die Verurteilung der staatlichen Organisation und des Königtums; der ethischreligiöse Grundzug des Jahwegesandten, der auch in seiner Heilshoffnung sich nicht verleugnen kann; der den Propheten am meisten bewegende Schaden an Israel — das alles sind Dinge, die das Vorhandensein der Messiashoffnung in der Anschauung dieses Hosea teils unwahrscheinlich teils unmöglich machen.

Jesaia.

Vorbemerkung.

Das Jesaiabuch ist die eigentliche Fundgrube der Messiaslieder: 9 1ff. 11 1ff. 32 1 und vielleicht auch 33 17 und 28 6 handeln vom Messias.

Nicht vom Messias handeln: 4 2; 7 14 (8 8. 10); 10 21; 16 5; 19 20; 28 16.

Jes 4 2: Der צמח ist nicht der Messias (gegen de Lagarde, Semit. I S. 8 ff.). Das bedarf bei jesaianischer Abfassung von 4 2ff. keines ausführlichen Beweises. Jesaia hätte sich deutlicher ausdrücken müssen, da ja zu seiner Zeit die Messiasidee zum mindesten noch neu war. Bei der wahrscheinlich späten Abfassung des Abschnitts (Giesebrecht, Beitr. S. 27; Duhm im Handkommentar zu Jesaia 1892; Hackmann, die Zukunftserwartung des Jesaia 1893 S. 20 f.; Cheyne, Introd. S. 20) ist jedoch die Beziehung auf den Messias nicht a limine abzuweisen, da gemäss Jer 23 5 und 33 15 Sach 3 8 und 6 12 der צמח terminus technicus für den Messias sein konnte. Sie ist aber dennoch unwahrscheinlich, denn: es müsste dann צמח דוד oder blos צמח statt צ' יהוה heissen; der unmittelbare Eindruck der Stelle, verstärkt durch die Vorliebe des Schreibers für Synonyme, ist, dass צמח und פרי הארץ dasselbe besagen, letzteres aber kann nicht auf den Messias gehen; wenn aber die Ausdrücke nicht synonym sein sollten, dann wäre die Nebeneinanderstellung und Gleichschätzung von Messias und Natursegen recht seltsam. Die einfachste Deutung ist zweifellos die, wonach צמח יהוה der Natursegen ist als das Hauptsymptom des äusseren Glücks im Zukunftsbild[1]).

1) Duhms Scheidung zwischen צמח (als dem wunderbaren) und פרי הארץ (als dem gewöhnlichen Natursegen) halte ich nicht für richtig.

7 14. In dem Immanuel von 7 14 8 8. 10 finden Guthe (das Zukunftsbild des Jesaia 1885 S. 7) und Delitzsch (messian. Weiss. 1890 S. 99) den Messias; Meinhold (St. u. Kr. 1893 S. 15) den Retter des Volks. Es wird aber aus der Analogie mit der Namengebung in 8 1ff. vgl. 7 3 evident, dass auch hier auf die Person gar nichts ankommt, weder auf die der Mutter noch auf die des Sohns. Der Name ist nur ein Zeichen und bedeutet: innerhalb kurzer Frist wirst du, Ahas, von Ephraim und Syrien errettet sein.

Das עמנו אל in 8 8. 10, wobei 8 8 ursprünglich wohl auch כי עמנו אל stand, ist sicherlich Einschub von fremder Hand [1]). Dagegen beweist nun eben dieser Einschub, sowie die Glosse 7 15 (22a?), ferner vielleicht Jes 9 5 Mich 5 2, dass der Immanuel in Jes 7 14 bald auf den Messias gedeutet wurde.

10 21 ist gewiss spätere Zuthat (Duhm; Cheyne, Introd. S. 51ff.). Es ist auch mir wahrscheinlicher, dass der אל גבור Jahwe ist und nicht der Messias. Etwas Gewisses lässt sich wegen der Beschaffenheit der Stelle nicht darüber sagen.

16 5 ist nicht von Jesaia. Der שפט wird von Manchen (vgl. bei Dillmann, Jesaia 5 Aufl. 1890 zur Stelle; Siegfried-Stade) für den Messias gehalten; Duhm deutet ihn auf einen jüdischen (makkabäischen) Fürsten. Beides ist im Zusammenhang unmöglich. Auch den Gedanken: wenn Gnade und Gerechtigkeit auf dem davidischen Thron regieren, werden die Nationen ihre Fehden willig zur Entscheidung vor ihn bringen (Smith, The Prophets S. 92. 309. 437), kann ich nicht in den Worten finden. — Das ganze Stück ist unsicher. Lässt man die Verse in ihrem Zusammenhang, als Rede der Moabiter, so muss der שפט V. 5 ein moabitisches Wesen sein. Allem nach ist der Text nicht ganz in Ordnung. Es ist zu beachten, dass, wenn hinter נכון eine Lücke ist (Duhm), חסד und אמת nicht korrespondieren müssen. Ist etwas Ausgefallenes einzusetzen, so wird am besten ein החזיק oder dgl. vor das באמת eingeschoben; dann heisst es: wenn der Thron (sc. Moabs mit jüdischer Hilfe) huldvollst befestigt wird, so wird auf ihm sitzen und treu festhalten am Zelt Davids ein Herrscher — —. Nimmt man aber die Verse aus ihrem Zusammenhang heraus, dann ist die Deutung auf den jüdischen Fürsten vorzuziehen; in diesem Fall ist auch die messianische Erklärung (vgl. Cheyne, Introduction S. 90) möglich.

19 20 ist nicht jesaianisch. Der מושיע der Ägypter ist nicht der jüdische Messias, sondern ein einheimischer Helfer. Der Gedanke ist hergenommen von der Geschichte Israels (der Richterzeit).

28 16 ist nicht sicher von Jesaia, steht zum mindesten nicht an richtiger Stelle. Es handelt nicht vom Messias (so Einige vgl. bei Dillmann). Der Eckstein ist aber auch nicht die ideale Gemeinde (als Grundstein des messianischen Staatsgebäudes), so Meinhold, St. u. Kr. 1893 S. 36f., vielmehr wie 8 6f. im Gegensatz zu den äusseren Machtmitteln die Hilfe Jahwes.

Auch Jesaia ist aufgetreten, um das übermütige, leichtsinnige Volk durch seine Strafpredigt zu erschüttern. Er musste

---

1) vgl. Stade, ZAW 1884 S. 260, Duhm; gegen Giesebrecht, St. u. Kr. 1888 S. 217ff., Cheyne, Introd. S. 38.

von seinem strengsittlichen Massstab aus aufs Innerste überzeugt sein, dass über Israel wegen seines Abfalls von Jahwe ein schweres Gericht hereinbrechen werde. Ihn bewegt darum der Gedanke an die göttliche Strafe ganz, selbst die Verkündigung in 1 26 ist zugleich ein Gericht über die jetzigen Zustände und war geeignet, die Mahnung eindringlicher zu machen. — Weil also Jesaia das Volk warnen und zur Umkehr rufen will, hat er sicherlich nichts vom Messias und messianischer Glanzzeit vor seinen Ohren vorgetragen.

Es ist aber ebensowenig anzunehmen, dass der Prophet für sich in seinem Innern die Messiashoffnung gehegt hätte; denn die Messiasidee steht im Widerspruch zu Jesaias sonstigen religiösen und sittlichen Ideen, seinem Glauben und seiner Weltanschauung oder, um im Rahmen der geschichtlichen Betrachtung zu bleiben, zu der Entwicklungsstufe der alttestamentlichen Religion, die Jesaia darstellt.

In zwei Stücken zwar zeigt sich Jesaias Prophetie mit der Messiasanschauung verwandt: in der partikularistischen Bevorzugung Israels und im Festhalten an der staatlichen Organisation für die neue Zeit.

Israel ist und bleibt Jahwes Volk. Wohl greift Jahwe über Israel hinaus als Lenker der Weltgeschichte 18 3ff. 22 11 (14 26?), dessen Werkzeug Assur ist 5 26 7 18 8 7 10 5f. 22 6; er straft nicht blos Israel, sondern auch die andern Nationen 7 f. 17 1ff.; 20 1ff. 31 3; 10. 18 5f. 30 27ff. 31 8. Aber doch unterscheidet der Prophet sein Volk in der Stellung zu Jahwe ganz bestimmt von der übrigen Welt; Israel steht im Sohnesverhältnis zum Jahwe der Heerscharen 1 2, es ist der Weinberg Jahwes 5 1ff., sein Volk 3 15, Jahwe, der Lenker der Welt, ist der Heilige Israels, d. h. Jahwe ist die diesem Volk eigene Gottheit. Er hat sich zum Beschützer Israels gesetzt 8 6 (28 16), und im Vertrauen auf ihn beruht Israels einziges Heil. So hält Jahwe an Israel fest trotz seines fortwährenden Abfalls; so wird auch nach dem Vernichtungsgericht ein neuer Same aus Juda hervorgehen. Und wie das Gericht bei Jesaia noch kein eigentliches Weltgericht ist, so beschränkt sich noch viel mehr die Heilszeit auf Israel 1 26, ja selbst die ideale Gemeinde 8 16—18 ist eine Gemeinde der Juden. Nirgends finden wir im echten Jesaia eine Ausdehnung des Heils auf die Heidenwelt und eine deutliche Beziehung auf religiöse Verehrung Jahwes durch die Völker, nirgends etwas vom (deuterojesaianischen) Missionsberuf Israels, wenn auch der Gedanke von 8 16—18 ein Gedanke von grosser universeller Tragweite ist. Und wie die Heilszeit ans Volk Israel gebunden bleibt, so wird auch (wenigstens in 1 26) Jerusalem das lokale Zentrum der neuen Zeit sein. In dem Zu-

kunftsbild von 1 26 ist an Jerusalem und an den Zion das Heil der Zukunft geknüpft. Jerusalem wird nach der Läuterung durchs Gericht in der kommenden Zeit wieder Burg der Gerechtigkeit, treue Stadt genannt werden.

Es ist für den weiteren Verlauf unsrer Ausführungen wichtig zu untersuchen, wie sich Jesaia zum Zion als der Offenbarungsstätte Jahwes stellt. Hat der Prophet die Anschauung, dass Jahwe auf dem Berg Zion dauernd wohne? Ich sage: nein. Eine örtliche Beschränkung der Jahweverehrung findet sich bei Jesaia noch nicht. Jerusalem ist allerdings die Stadt, die Jahwe am nächsten steht [1]), wegen ihrer Vergangenheit und weil sie eben in Religion und Politik Zentrum des Landes ist (1 21. 26 29 1). Aber Jesaia ist doch nicht der Meinung, dass der Zion Jahwes fester Wohnsitz auf Erden sei, dass überhaupt die Gegenwart Jahwes an einen bestimmten Punkt gebunden werden dürfe (vgl. dagegen Kap. 6; 18 4 30 27). In 8 18 ist das השכן בהר ציון ganz gewiss ein Nachtrag von anderer Hand im Stil späterer Zeit und Anschauung (vgl. dagegen im echten Jesaia z. B. 10 32). Das jedenfalls ist nicht anzunehmen, dass Jahwes Wohnen auf dem Zion für den Propheten ein Dogma gewesen wäre, eine ausgedachte Theorie, mit der sich dann die Vorstellung von der Heiligkeit des Zion verbunden hätte. Ich kann deshalb auch nicht glauben, dass Jesaia die Volksanschauung von der Unantastbarkeit Jerusalems und Zions geteilt hätte (gegen Smith, The prophets S. 285; Bulmerincq, das Zukunftsbild des Proph. Jeremia 1894 S. 80; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883 S. 141 u. a.) [2]). Wir besitzen

---

1) Man beachte übrigens, dass 14 32 18 7 29 8 30 29 wahrscheinlich unecht, 31 4 sowie das אריאל in 29 1 unsicher und 28 16 fraglich sind. Jedenfalls würden auch diese Stellen nicht beweisen, dass Jesaia im Zion den einzigen und festen Sitz Jahwes auf Erden gesehen hätte.

2) Auch 31 5 ist unecht (S. 52; vgl. z. B. die Sprache גנן מלט Hiphil; נסה!), und der ursprüngliche Sinn von 31 9 ist: Assur geht an der Stätte des Gerichts (Jerusalem) selbst durch Jahwe zu grund. Man darf aus Jer 26, wo die Beschützer Jeremias sich auf Micha (nicht auf Jesaia) berufen, nicht schliessen, dass Jesaia die Zerstörung Jerusalems nicht vorausgesagt habe (Budde, theol. Litteraturzeitung 1894 S. 554 ff.). Denn: Micha kann als jüngerer Zeitgenosse Jesaias wohl bis c. 650 herab gelebt haben und stand den Sprechern und Hörern von Jer 26 zeitlich nahe, war also ein wirksamerer Zeuge als Jesaia; — er hat die Drohung drastischer ausgesprochen, war also ein drastischeres Beispiel; — wäre es nicht denkbar, dass Jesaia dem Königshass (eines Manasse) oder dem Volksfanatismus nach 701 zum Opfer gefallen ist, so dass eine Berufung auf sein Beispiel unmöglich war? Wenn Jesaia die Zerstörung Jerusalems nicht überall betont und ausmalt, so beweist das nicht, dass ihm Jerusalems Zerstörung ausser Bereich der Möglichkeit stand, sondern zeigt nur, dass ihm Zions Fortdauer nach der Zerstörung ebenso gewiss war wie der Fortbestand Jahwes, die Vernichtung Assurs und die Fortdauer der idealen Gemeinde. Darin unterscheidet sich Jesaia allerdings von unsrem Micha, dass sein Orakel über Jerusalems Geschick nicht ein rein negatives ist. Der Unterschied zwischen beiden ist aber noch innerlicher: Jesaia, die reifere, tiefere Natur, verdammt nicht die Stadt,

allerdings keine deutliche und unzweifelhafte Androhung des Untergangs der Stadt (am ehesten liegt sie in 5 14. 17 enthalten). Aber wir dürfen in diesem Punkt wenn irgendwo annehmen, dass die überarbeitende Nachwelt und zwar schon im nächsten Jahrhundert jesaianische Drohweissagungen gemildert oder ausgemerzt hat, vgl. zu Jes 29 1ff. die Korrekturen Duhms. Und in die Verkündigung des radikalen Gerichts über Juda, wie sie Jesaia im Verlauf seines prophetischen Wirkens aussprechen musste S. 50ff., ist die Zerstörung Jerusalems unbedingt miteingeschlossen. Was der Prophet über das Land ausruft, gilt in allererster Linie von der Hauptstadt, und es ist daher nicht möglich, zu unterscheiden zwischen Weissagungen des Propheten über Juda und solchen über Jerusalem. Der Untergang des Reichs samt der Stadt und die Fortdauer der Jahwegemeinde schliessen sich ja keineswegs aus.

Der zweite Punkt, wo Jesaia und die Messiasanschauung sich berühren, ist die Beibehaltung der staatlichen Organisation für die Heilszeit. In der Verkündigung von 1 26 wird dem Volk nach dem Gericht eine neue Regierung verheissen.

Diese beiden Punkte zeigen, dass der Prophet die Heilszeit nicht loslösen will von den Verhältnissen der Gegenwart. Aber sie führen noch nicht auf ein Vorhandensein der Messiaserwartung bei Jesaia. Denn jener Partikularismus ist doch nur wie bei Hosea I (S. 30) ein religiöser, und wir sahen (S. 42), dass der Prophet mit seiner universalistischen Gotteserkenntnis über ihn innerlich hinausgewachsen ist. Ebenso ergiebt jene Verkündigung der neuen Regierung zunächst nur eine Fortsetzung des Königtums, noch nicht eine Messiaserwartung. Und späterhin (vgl. 8 16—18) hat der Prophet die Staatsform für die Heilszeit abgestreift, da er mehr und mehr zur Verwerfung dieses Systems kommen musste (S. 46). Beide Elemente der Zukunftsanschauung (partikularistische Beschränkung und staatliche Grundlage) sind eben in Jesaias Heilsbild eingedrungen, weil sie alte, der Zeit geläufige Vorstellungen waren; sie müssen also zum äusseren Rahmen des prophetischen Gedankenkreises gerechnet werden. Der Messiasgedanke dagegen wäre zu Jesaias Zeit noch keine geläufige Vorstellung, sondern entweder ganz neu vom Propheten aufgenommen oder doch noch nicht tief in sein und des Volks Bewusstsein eingedrungen gewesen. Mit ihm hätte sich drum der Prophet innerlich auseinandersetzen müssen, ganz anders als mit jenen altüberkommenen Anschauungen; und bei dieser Auseinandersetzung wäre er sich des Widerspruchs der Messiasidee mit seiner übrigen Religionsauffassung bewusst geworden.

---

den äusseren Rahmen, sondern die Menschen, die Schuldigen. Ihnen verkündet er den Tod, nicht der Stadt, deren Tod freilich von dem Tod ihrer Bewohner nicht getrennt werden kann.

Denn die prophetische Gesamtanschauung des Jesaia macht es unmöglich, dass er der Messiashoffnung gehuldigt hätte.

Da ist vor allem die Gottesidee des Propheten. Wie kaum ein andrer betont er die Allmacht Gottes gegenüber der Armseligkeit des Menschen (Kap. 2). Die Heiligkeit dieses Weltkönigs, die Kap. 6 in einzigartiger Weise uns vorführt, deren lebendiges Gefühl dem Propheten das Wort vom »Heiligen Israels« in den Mund gegeben hat, ist nichts andres denn diese absolute Erhabenheit über alles, was irdisch und menschlich ist. Diese Heiligkeit wird vor allem offenbar in Jahwes Leitung der Geschichte 22 11b. Er ist es, der am Gerichtstag 2 11ff. das Gericht über sein Volk herabschleudert, der Assur als Werkzeug gegen Juda entsendet 10 6. Er kann Juda erretten von den Feinden 7 9 8 13, ja vor der Weltmacht Assur 18 3ff. 30 15, weil er Gott ist und nicht Mensch 31 3. Er macht daher den Anspruch darauf, einziger Gegenstand des Vertrauens im Volk zu sein, selbst in der höchsten Gefahr 7 1ff. 8 6 (12?) (28 16). Daher ist jedes Selbstvertrauen, jedes Bauen auf menschliche Stützen eine Auflehnung gegen seine Majestät 14 30 12 31 1 u. s. w. Er allein ist es endlich, der als »לֹא אִישׁ« Assur mit dem Donnerkeil seiner Urgewalt niederschmettert 18 1ff. 31 8 u. s. w. — Sollte nun dieser »Unsterbliche« zur Ausführung seines Werks, etwa zur Vernichtung Assurs, den Arm eines Menschen, eines Messias, bedürfen? Konnte unsrem Propheten gerade neben seinem Gott noch der Gedanke an ein menschliches Werkzeug kommen? Auch für's innere Volksleben Israels brauchte er keinen messianischen Herrscher neben dem göttlichen; und Weltherrscher ist ihm Jahwe selbst Kap. 6, nicht dessen Diener, der Messias. Ezechiel, der in ähnlicher Weise von Jahwes Grösse überwältigt ist, hat den Messias neben dem Allgewaltigen, weil er ihn aus seiner Zeit überkommen hat. Aber dass der Träger der jesaianischen Gottesvorstellung den Messiasgedanken geschaffen haben sollte, scheint mir eben durch diese Gottesidee ausgeschlossen.

Die Messiashoffnung steht ferner im Gegensatz zu Jesaias tiefinnerlicher Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und den Frommen. Er denkt sich diesen Verkehr für die Gegenwart wie für die Heilszeit sicherlich in der gleichen Unmittelbarkeit und Innigkeit, wie er selbst mit Gott Tag für Tag umgeht (8 6 8 16—18 (28 16) 30 15). — Dabei braucht es keine Vermittlung durch den Messias. Zudem ist dieser stets in besonders nahem Verhältnis zu Jahwe vor anderen gedacht. Eine solche Gestalt würde sich in Jesaias Kreis der Jahwefreunde seltsam ausnehmen. Wenn da Einem ein besonderer Vorrang

zugedacht wäre, dann wäre er dem Propheten zu teil geworden, dem Meister der Jahwejünger, nicht aber dem König.

Ferner ist zu erwähnen Jesaias Stellung zur davidischen Dynastie. Der Prophet hat in seinen Drohreden z. B. 2 12ff. 3 1ff. 5 5—7 den Sturz des Königshauses nirgends (wie Hos 4 ff.) ausdrücklich erwähnt. Daraus folgt aber nicht, dass er ihn nicht mitdachte; im Gegenteil, jene Stellen schliessen den Untergang der Dynastie notwendig mit ein. Und das Urteil, das der Prophet über die davidischen Regenten seiner Zeit haben musste, führt nicht zu der Vermutung, dass er diesem Haus eine besondre Bedeutung für die Zukunft gegeben hätte. Es findet sich zwar in Jesaia keine direkte Verwerfung des davidischen Geschlechts als unfähig für den Thron Judas; er glaubt an seine göttliche Bestimmung gegenüber dem Vorhaben der Feinde 7 6f.; aber er spricht doch 7 13 ein hartes Wort über das Haus Davids und 3 12 speziell über den König, und an der verfehlten Politik (29 1ff.) ist nicht zum wenigsten der davidische Fürst schuld. — Diese Beurteilung des davidischen Hauses macht es unwahrscheinlich, dass Jesaia sollte an einen Messias aus diesem Haus geglaubt haben.

Das ist freilich noch kein Beweis gegen die Messiasidee überhaupt.

Aber Jesaias Anschauung über das empirische Königtum und die staatliche Organisation an sich zeugt gegen die Messiasidee. Auch bei ihm wie bei Hosea II richtet sich der Gegensatz nicht gegen den einzelnen jeweiligen Regenten, nicht ein besonders schlechter König hat in dem Propheten den Wunsch nach einem vollkommnen Herrscher der Heilszeit erweckt; er verurteilt vielmehr wie jener prophetische Vorgänger das ganze System. Auch er ist überzeugt, dass die Grossen, die Leiter der Politik vor allem an den nationalen Übelständen und somit an Israels Untergang schuld sind 1 10. 22ff. Er verkündet den völligen Zusammenbruch Israels als Nation, den Sturz der Dynastie, die Wegführung aller Stützen des staatlichen Lebens; er erblickt in dem Fall Samarias den Willen Jahwes, dass er mit der nationalen Existenz aufräumen wolle. Politik ist ihm ein Frevel an Jahwe, des Verhältnisses zu den andern Völkern, speziell der Weltherrschaft gedenkt er nicht. — Was konnte diesem Propheten also daran liegen, eine politische Königsfigur für die Heilszeit zu schaffen, was hatte dem Verkündiger des nationalen Zusammenbruchs eine glanzvolle, staatliche Wiederherstellung für einen Wert?

Mit den letzten Sätzen haben wir schon den wichtigsten Punkt berührt. Die Messiasidee steht im Widerspruch mit der sonstigen Zukunftshoffnung des Propheten. Da uns bei

Jesaia eine geschichtliche Entwicklung vorliegt, müssen wir zuerst seine Zukunftserwartung in historischem Abriss skizzieren.

Wenn wir im Folgenden die Stellen verteilen auf die einzelnen Zeiten, so ist natürlich viel Vermutung dabei; durch diesen hypothetischen Charakter der Ausführung wird jedoch unsre Frage nicht beeinflusst.

Auszuscheiden sind bei Schilderung der jesaianischen Zukunftserwartung die Stellen von weittragendem religiösem Universalismus, die sicherlich über Jesaia herabführen: 2 2—4 11 10ff. 18 7 19 16ff. Ebenso sind 4 2—6 10 20—27 24—27. 32f. nicht jesaianisch. Auch Jes 28—31 kann nur zum teil beigezogen werden; es ist durch die Hand eines Redaktors gegangen, der den Drohreden des Jesaia seine Heilssprüche angliederte.

1) Am Eingang der Wirksamkeit des Jesaia (um 738) stehen die Berufung durch die Vision [1]) und die Namengebung des שאר ישוב. Der Befehl Jahwes an den Propheten und dessen Thatantwort enthält ein Doppeltes: Drohung und Heilshoffnung. Zweck der prophetischen Predigt soll sein die Verstockung der Masse; aber die Sendung des Propheten an Israel und seine Arbeit an demselben hat nur dann einen Sinn, wenn dabei die Hoffnung auf die Besserung des Volks, zum mindesten auf die Erhaltung eines Rests vom Jahwevolk und auf den Fortbestand der Religion im Herzen des Propheten fortglüht. Das Bewusstsein, nur noch zur Verstockung der Masse beitragen zu können, und die trotzdem unermüdlich fortgesetzte seelsorgerliche Arbeit; die feste Überzeugung des Gottesboten, dass ein Strafgericht kommen müsse, und der doch immer wieder aufflackernde und aller Mahnung zu grund liegende Optimismus des menschlichen Propheten schliessen sich psychologisch keineswegs aus. Ebenso versinnbildlicht der Name שאר ישוב beides: Drohung und Heilshoffnung.

Es geht nicht an, den שאר mit Gesamtjuda (als Rest im Vergleich zu Gesamtisrael) zu identifizieren und das Volk in Kap. 6 auf Nordisrael zu beschränken. Der שאר (NB! bei der Namengebung selbst) meint einen aus ganz Israel, Ephraim und Juda, genommenen Rest.

Der Begriff »Rest« ist ein schillernder Begriff. Ist es das klägliche Überbleibsel, das jede Niederlage überlebt 30 17 (17 6), abgesehen von seiner sittlichen Beschaffenheit, oder ist es der Rest der Gottvertrauenden, der in der allgemeinen Niederlage wunderbarer Weise

---

1) Es ist bei Jes 6 zu unterscheiden zwischen dem Faktum und der schriftlichen Fixierung des Faktums. Der vorliegende Inhalt des Kapitels ist eine reine Strafverkündigung ohne jeden versöhnenden Schluss: Israel wird mit Stumpf und Stil ausgerottet. In dieser Form der schriftlichen Abfassung stammt das Kapitel aus einer etwas späteren Zeit als die Berufung selbst (vgl. S. 50).

von Jahwe gerettet wird? Die Wahrheit wird wohl in der Mitte liegen: das Gericht ergeht nach der Maxime der damaligen Sieger vorzugsweise über die leitenden Klassen, diese aber sind für den Propheten zugleich die Hauptschuldigen. Der Rest sind also hauptsächlich die Zurückgezogenen und die unteren Klassen, und unter ihnen waren wohl auch in erster Linie die Jahwejünger zu suchen.

Es bleibt somit als Resultat aus Kap. 6 und dem שאר ישוב: Jesaia ist von Anfang an gewiss, dass über Israel ein Gericht hereinbrechen werde, dem nur ein Rest entgehen soll; ebenso ist Jesaia von der Heilsabsicht Jahwes an seinem Volk von Anbeginn an überzeugt gewesen. Diese allgemeine doppelte Zukunftserwartung des Propheten modifiziert sich nun im weiteren Verlauf nach den einzelnen Zeitabschnitten.

2) Bis zum Beginn der Unterhandlungen zwischen Pekah und Resin 734 sind gesprochen: 8 11—15 (eine Art zweiter Inauguration); 1 10—20. 29—31; 1 21—26 (speziell an Jerusalem); 2 6—21 (auf Gesamtisrael bezüglich); 3 12—15; 5 1—7; 8 21f.; 10 1—4a. Hier verkündet der Prophet das Gericht und die Hoffnung für Gesamtisrael. Da er in Jerusalem auftritt, wendet er sich zum teil speziell an dieses.

Der Blick des jungen Propheten ist im Anfang noch nicht ganz trübe. Die Rettung des Volks wird als möglich offen gehalten 1 19 1 25f.; er appelliert an das sittlichreligiöse Bewusstsein des Volks 8 12f. 1 16f., und hält ihm das Entweder-Oder entgegen 8 14f. 1 19f. Die Hauptschuldigen sind die Grossen des Lands 1 10 1 23 3 12. 14f. 10 1—3, die Feinde und Widersacher Jahwes 1 24; sie trifft vor allem das Gericht der Austilgung 1 24 2 11ff. 3 14 10 1—3; aber es bleibt im Ganzen auf diese Schlacken beschränkt, es ist ein Läuterungsgericht 1 25, nicht das Gericht absoluter Vernichtung der nationalen Existenz. Bemerkenswert ist, dass in dieser ersten Periode kein Werkzeug Jahwes auftritt, Jahwe allein schafft die Vernichtung an seinem grossen Tag (8 14f.?) 1 24 2 10ff. 3 13f.

Das Bild der künftigen Heilsordnung 1 26 ist bescheiden.

1 21—26 passt am besten in Jesaias Anfangszeit. Es handelt sich hier blos um ein Züchtigungsgericht; man spürt noch eine warme Sympathie des Propheten für die »treue Stadt« aus den Worten heraus; das Volk wird noch von den Führern unterschieden.

Dieses Heilsbild trägt den Stempel der Echtheit durch seine Betonung des sittlichen Moments: gegründet wird die neue Zeit auf die höchst schmerzhafte Operation der Läuterung; das vornehmste Stück des Heils ist Gerechtigkeit und Treue; das künftige Glück steht nicht in übertriebenem Verhältnis zum Benehmen Israels.

Nach Beseitigung der sozialen Missstände und all des ausländischen abgöttischen Wesens (2 7f.) wird die gute alte, einfache Zeit früherer Herrschaft in behaglichem Genuss der Güter

des Landes (1 19) wiedererneuert. Der Mittelpunkt der Hoffnung ist die Stadt Jerusalem. Die Heilszeit besteht wesentlich in Wiederherstellung eines geordneten Staatswesens, in der Einsetzung von gerechten Richtern und Räten. Sie ist verbessernde Fortsetzung des bisherigen, nicht totale Neuschaffung. Darum sind auch ihre Gestalten im wesentlichen die gleichen: dieselben Menschen, dieselbe Natur, dasselbe Land, keine Wundergaben des Geistes, kein wunderbarer Natursegen und äusserlich glänzendes Glück, keine Erweiterung der Macht.

Je weniger der Prophet Früchte sieht, desto düsterer wird seine Stimmung (5 1—7 8 21f.). Er ahnt jetzt das Gericht nationaler Zertrümmerung (5 5f.), nicht blos der Ausscheidung der Gottlosen. Auch hier ist ein Werkzeug Jahwes noch nicht genannt (5 6).

3) Aus der Zeit von 734 sind wohl: 7 1—14. 16; 8 1—4; 9 7—20; 5 26—29 10 4b; 10 28—32 5 25b; 7 18ff.; 17 1—11; aus der Zeit von 734 auf 733: 8 5—8; 3 1—9; 5 8—24 (übrigens aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt); 6; 8 16—18.

Der Bund Ephraims mit Aram bewirkt im Bewusstsein des Propheten eine Scheidung zwischen Nordisrael und Juda. Das Volk, das sich mit der heidnischen Nation gemein gemacht hat gegen den Bruder, hat keinen Teil mehr am Jahwevolk. So tritt durch den Bruderkrieg und Assurs Anmarsch der Untergang Samarias lebhaft in den Vordergrund. Die Hoffnung des Propheten zieht sich auf Juda zurück, es wird aus der syrischephraimitischen Gefahr gerettet 7 14. Die Gewitterwolke des Gerichts bleibt freilich trotzdem über Juda stehen, aber es kann von Jahwe verschont werden.

Es ist speziell hier falsch, in dem שאר 7 3 ganz Juda zu erblicken. In Kap. 7 1ff. wird überhaupt dem Ahas keineswegs blos Trost zugesprochen. Jesaia stellt ihm vielmehr das Dilemma V. 9; dieses wäre sinnlos neben der apodiktischen Behauptung: Juda (nämlich Gesammtjuda) wird sich bekehren. Vielmehr enthält V. 9 die Möglichkeit des Gerichts über Juda. Die Verhandlung in Kap. 7 hat nicht den Zweck, dem Ahas etwas Definitives über Judas Zukunft mitzuteilen, sondern giebt wesentlich nur den vorläufigen Bescheid, dass diese Mächte ihm nichts anhaben werden. Dabei bleibt die Möglichkeit des Gerichts über Juda durch eine andre Macht im Hintergrund, und darauf fusst die Mahnung 7 9. Das Gericht ist im Anzug, aber durch Vertrauen auf Jahwe kann man sich davor bewahren. Das einzuschärfen ist Absicht des Propheten, und dem gleichen Zweck dient der symbolische Name des Knaben.

Ephraim dagegen wird in Kürze durch Assur vernichtet 7 16 8 1—4; es wird jetzt Gegenstand besondrer Drohorakel (9 7—20; 5 26—29 10 4b; 10 28—32 5 25b; 7 18—25; 17 1—11); schon geht es dem Gericht sichtlich entgegen, das zeigt sich in seinen

inneren Zuständen, der Selbstzerfleischung 9 18f. u. s. w. Ein erbarmungsloses Gericht völliger Zernichtung 9 16 17 6 7 21ff. mäht Samaria nieder; Assur thut's 5 26ff., Jahwes Werkzeug 7 18.

Da aber Juda in der Gefahr Jahwes Hilfe verschmäht hat 8 6 3 8 5 24, verkündet ihm der Prophet unmittelbar nach dem Ereignis von 734 gleichfalls den Untergang. Es ist durch die feindlichen Nachbarmächte an den Rand des Abgrunds gebracht 1 5—8 und wird nach 8 5—8 3 1—9 5 14. 17. 24 durch Assur seiner nationalen Existenz beraubt, Jerusalem wird zerstört (dies liegt wohl in 5 14. 17), eine völlige Anarchie tritt ein[1]). Also auch hier bei Juda giebt's jetzt im Bewusstsein und in der Predigt des Propheten nicht mehr jenes Entweder-Oder, das an das sittliche Gewissen noch appelliert, keinen Unterschied mehr im Schicksal der Grossen und der Kleinen, sondern gänzliche Auflösung der Nation. Die Vorstellung ist wohl die, dass Assur Ephraim und Syrien wegfegen, dann aber auch Juda niederwerfen wird.

In mehrjähriger Predigt hat der jugendliche Prophet sein Volk kennen gelernt, und wohl manche Täuschung erfahren, manches Ideal preisgeben müssen. Unter dem Eindruck der völligen Unzugänglichkeit des Volks hat er am Abschluss der 1. Periode (um 733) jenes 6. Kapitel niedergeschrieben. Es muss das Alte gänzlich vergangen sein, damit ein Neues erstehen kann.

Denn auf der Asche der von Jahwes Zorn getroffenen Nation erhebt sich im Geist des Propheten nicht ein neues Staatswesen wie 1 26, sondern die ideale Gemeinde der Jahwejünger, die sich um den Propheten schart 8 16—18.

Ich setze diese Verse in die Zeit um 733; denn die Erinnerung an die symbolischen Namen der Kinder weist wohl in frühere Zeit, und die למדים sprechen nicht dagegen, denn solche hatte Jesaia auch schon um 733. Es könnte etwa noch die Zeit nach 701 in Betracht kommen (Duhm; vgl. Cheyne, Introd.), aber für die Stimmung Jesaias nach 701 ist das מסתיר פניו V. 17 zu schwach.

Wenn auch das Volk als solches dem Tod geweiht ist, weil es von Jahwe nichts wissen will, die Religion kann nicht untergehn, sondern dauert fort, weil Jahwe selbst fortlebt. Jesaias eigene Person und die göttlichen Namen seiner Kinder sind Zeugnis dafür, dass das von Jahwe verkündete Gericht und Heil kommen werden V. 17f. Das Volk geht verloren, Jahwe hat

---

1) Der קצין עם 3 6f. ist nicht der Messias, jedenfalls nicht in der Meinung des Propheten, sondern bedeutet nur die Führerschaft im Volk. Die Scheu vor der Führerrolle soll die wilde Anarchie illustrieren.

sein Antlitz vor dem Haus Israel (= dem ganzen Israel) verhüllt; der Prophet und seine Jünger, in deren Herzen des Propheten Weisung eingeschrieben ist V 16, sehen einem frohen Morgen entgegen (V. 17). Es ist ein hochideales Bild, das der Prophet hier von Israels Zukunft entwirft, nicht in öffentlicher Rede, sondern in der eigenen Kammer, im selben Moment, da er draussen das rückhaltlose Wehe über sein Volk ausruft. Die gänzliche Vernichtung macht der Heilszeit die Bahn frei. Er weiss nicht, ob er die lichte Zukunft noch erlebt, aber seine Person ist Gewähr für ihr Kommen, weil er Träger des Jahweglaubens ist. Er ist Bürge der Verheissung Jahwes an Israel (vgl. Röm 11 1). Dieses Heilsbild ist überwältigend, weil es frei ist von all den äusserlichen, objektiven Zügen; nichts von staatlicher Organisation, nichts von kultischen Formen, vom Natursegen, von glänzender Herrschaft nach Vertilgung der Feinde u. s. w. Nur eins ist bemerkenswert: es ist das fromme Israel, das sich um Jahwe schart, nicht die in der ganzen Welt zerstreuten Diener Gottes.

Aber Jesaia, der auf den Schultern eines Amos steht, hat zum ersten Mal in der jüdischen Religion das Wort gesprochen, dass die Religion nicht abhängig ist vom staatlichen Verband. Diese Höhe der Auffassung ist in der Religion des alten Bunds nicht wieder erreicht worden. Und es ist denkwürdig, dass sie der Prophet einnimmt, der am hervorragendsten selbstthätig mit dem nationalen Leben verbunden war.

Mit 8 16—18 ruht Jesaia für eine Zeit lang vom öffentlichen Wirken in Israel. Er legt still und vertrauensvoll die Zügel in seines Gottes Hand zurück.

4) Nach 733 kam eine Zeit der Ruhe. Wir haben aus dieser Periode (bis 722) nur das Stück 28 1—4 (Vernichtung Samarias durch Assur) und aus der Zeit 722—705 Kap. 20 und vielleicht Einiges aus Kap. 5 (z. B. V. 19). Das ist ein Erweis dafür, dass die Prophetenstimme nur in Sturm und Drang ertönt. Jesaia hat die Zeit wohl benützt, um an Juda zu wirken. Denn mit Samarias Ende geht Gerichtserwartung und Heilshoffnung auf Juda allein über. Sein Absehen wird auf zwei Dinge gerichtet gewesen sein: die Politik Judas auf der rechten Bahn zu erhalten (Kap. 20) — und es ist ihm auch gelungen, insofern sich Juda am Aufstand gegen Assur (bis 705) nicht beteiligt hat —; und sodann, Jahwejünger unter dem Volk zu werben. In diesem zweiten Interesse tritt er nicht als öffentlicher Redner auf. Jesaia ist nicht wie Ezechiel eigentlich Seelsorger der Menge gewesen; die vorexilischen Propheten sind und bleiben im öffentlichen Wirken Strafprediger. In selbiger Zeit nun, da Hiskia sich näher an den Propheten und seinen Gott

anschloss, hat Jesaia wohl den Gedanken der absoluten Zertrümmerung des Staats wieder aufgegeben und sich mehr zur Erwartung seiner Jugend (Ausscheidung der Gottlosen, Weiterentwicklung des Bestehenden im Gegensatz zur völligen Neuschaffung) zurückgewandt [1]). Darum ist seine damalige Predigt wieder die hoffende Predigt des Entweder-Oder gewesen, mit der Losung: »wer glaubt, der weicht nicht«; die Ermahnung zur Abkehr und Ruhe, zum Stillesein und Vertrauen [2]).

5) Von Sargons Tod ab (705 ff.) wird dagegen das Auftreten des Propheten wieder nötiger, denn die jahwefeindliche, ägyptenfreundliche Politik erhebt das Haupt. Und nun wiederholt sich in 18 1—6; 28 7—31 9 (ohne die fremden Zusätze); 10 5—19 die gleiche Steigerung der Gerichtsdrohung wie in den Jahren 734—733:

18 1ff.: Juda verfällt zwar dem Gericht durch Assur, aber nicht dem völligen Untergang; Assur wird selbst im letzten Moment von Jahwe zerschmettert.

28 7—22: Umkehr und Rettung sind noch möglich 28 (16.) 22; wesentlich Verdammung der leitenden Stände 28 7ff., Gericht über sie durch Assur 28 11.

29ff.: völlige Vernichtung Jerusalems und des Volks 29 1ff. 9ff. 30 12—14! 17! durch Jahwes Werkzeug 30 16 (29 7?) und (weil es jetzt wegen Assurs Übermut mehr als That Gottes erscheint) durch Jahwe selbst 29 6; kein Appell mehr ans sittliche Bewusstsein, sondern das einfache Wehe 31 1ff. oder nur noch die verdammende Erinnerung an frühere Ermahnung und an ihre Verachtung 30 15; kein Unterschied zwischen Volk und Führern in Bezug auf die religiössittliche Beschaffenheit 10 6 (wenn auch die falsche Politik die Hauptschuld trägt 29 15 30 1ff. 30 9 30 15f. 31 1) und ebenso in Bezug auf das Schicksal 29 13. 15 30 1ff. 30 9.

Judas Untergang ist ihm also sicher. Je näher aber die Katastrophe kommt, desto mehr wird ihm die Gewissheit, dass der Übermut des göttlichen Werkzeugs Jahwes Zorn herausfordert. Daher tritt eine höchst interessante Nüance in der Zukunftserwartung Jesaias ein: sobald das Werkzeug seine Mission (Vernichtung des Beschützers wie des Beschützten 31 3) vollendet hat, wird es selbst von Jahwe am Ort der That 31 9 in wunderbarer Weise vertilgt 10 5ff. (14 24f.?) 31 8. 9b 30 27—33 (jesaianischer Kern). Assurs Übermut erzeugt also im Propheten nicht den Glauben, dass Juda gerettet würde, sondern den Gedanken, dass beide miteinander untergehn.

---

1) vgl. zu diesem Wechsel Jer 18 7ff. 26 3. 19.

2) Auf diese Zeit und seine damalige Predigt weist der Prophet in 30 15 zurück.

Ich glaube daher sowohl, dass 31 5 (vgl. S. 43) und 37 22ff. unjesaianisch sind, als auch, dass der Bericht des Königsbuchs unhistorisch ist, wonach Jesaia die wunderbare Befreiung Jerusalems von der assyrischen Weltmacht vorausgesagt hätte. Thatsächlich ist ja auch die Hauptmacht Assurs gar nicht vor Jerusalem erschienen. Man darf aus den Drohreden wider Assur nicht den Schluss ziehen, dass sich für Jesaia mit der Aussicht auf den Untergang der Weltmacht eine Befreiung Judas von diesem Gegner ergeben hätte. Man braucht aber auch nicht zu meinen, Jesaia hätte die Reden gegen Assur blos für sich aufgezeichnet. Vielmehr weissagt Jesaia in den letzten Reden den Untergang beider Völker miteinander 10 6; wenn dies in den betreffenden Orakeln nicht so deutlich hervortritt, so erklärt sich das aus dem schlechten Zustand, in dem gerade sie (10 5ff. 31 5—9) überliefert sind. Es zeigt sich in dieser öffentlichen Bedrohung Assurs eben die universelle Bedeutung des Gottes, dessen Sendling auch der Heidenmacht den Untergang in Jahwes Namen verkündet.

6) Und als die Rettung Jerusalems auch aus dieser Gefahr, in der sich zum letztenmal Jahwes Heilsabsicht an seinem Volk zeigte 22 11, das Land nicht aus seinem Taumel aufrüttelt, spricht der Greis über seine Heimat den letzten Fluch. Juda als Nation ist dem Tod geweiht Kap. 22 (besonders V. 4. 14).

Und dennoch bleibt's auch jetzt bei dem Zukunftsbild von 8 16—18 (das Buch, das der Prophet nach 30 8 niederschreiben muss, wird auch ein Zeugnis für die Gläubigen der Zukunft sein sollen), wenn gleich aus den letzten Tagen des Propheten kein sichrer Ausspruch darüber vorhanden ist. Aber wie im Jahr 733 der radikale Untergang Israels die Folie war für das Bild der idealen Gemeinde, so wird wohl im Jahr 701 die gleiche Folie das gleiche Bild erzeugt oder wiederwachgerufen haben.

Fassen wir diese Ausführungen zusammen: Zwei Thatsachen stehen dem Propheten von Anfang fest und bleiben es bis zum Schluss:

Ganz Israel verfällt dem Gericht; die prophetische Mission an das Volk ist die Verkündigung der Strafe;

Israel (Juda) mit seiner Religion und seinem Jahwesitz hat eine Zukunft. Von Kap. 6 bis Kap. 22, die beide miteinander Israels tiefernste Totenglocken sind, leuchtet die Heilsabsicht Jahwes an seinem Volk.

Je nach dem Verhalten der Menge und je nach der Bewegung in der grossen Welt nun sind das einemal die Farben des Gerichts blässer, die der Hoffnung strahlender, das andremal erscheint das Gericht schrecklicher und die Hoffnung in matterem, zugleich aber auch edlerem Glanz. So geht in der ersten Phase (738—733) im Anfang (vor 734) Läuterungsgericht und Hoffnung auf ein gutes Regiment im Zukunftsstaat nebeneinander her; dann (bis 733): Vernichtungsgericht und ideale Gemeinde. Die 2. Phase und Übergangszeit (733—705) bezeichnet

im Bewusstsein des Propheten den Übergang vom Vernichtungsgericht zum wiederaufgenommenen Läuterungsgericht über Juda. Die 3. Phase (705—701) wiederholt die Steigerung vom Läuterungsgericht zum radikalen Todesgericht.

In keiner dieser Phasen des jesaianischen Zukunftsbilds nun lässt sich die Entstehung der Messiashoffnung begreifen.

In der Anfangszeit (vor 734) wird eine Messiaserwartung ausgeschlossen durch den Charakter von Kap. 6 und den »שאר ישוב«. Auch ist nicht anzunehmen, dass Jesaia dem Ahas und dem Volk zur Beruhigung vor der syrischephraimitischen Not eine glänzende Zukunftsmusik vorgesungen hätte; dagegen spricht der Inhalt von Kap. 7 1ff. Unmöglich aber wird die Messiashoffnung bei Ansetzung von 1 24—26 in diesen Zeitraum; denn das bescheidne Gemälde 1 26 und der Messiasgedanke sind neben einander nicht denkbar (vgl. S. 12f. 56).

Ebenso erscheint mir das Erwachen einer Messiashoffnung bei Jesaia in der unmittelbar folgenden Periode (734/3) nicht möglich. Denn damals erwartet und verkündigt er die Niederwerfung der nationalen Existenz. Öffentlich gesprochen hat er die Messiasweissagung noch viel weniger als in der 1. Periode. Für sich niedergeschrieben hat er sie wohl auch nicht. Denn wie konnte der Prophet zu der Stunde, da er draussen dem Gomorravolk Jahwes Vernichtungsbeschluss verkündet, dem gleichen Volk den Glanz staatlicher Wiedererstehung wünschen oder ahnend voraussagen? Wie wenig aber im Propheten durch den Schlag, der Israel 734 traf, »das Nationalgefühl erwachte« (Smend, Lehrb. d. a. R. S. 219), zeigt jenes Bild von 8 16—18, das wir wohl dieser Periode zurechnen dürfen. Neben dieser Heilshoffnung hat die Messiasidee wiederum keinen Platz (vgl. S. 56).

Auch in den folgenden Jahren (733—705) ist für den Messias kein Raum; wir würden hiefür keinen weiteren Beweis brauchen, wenn wir als sicher annehmen dürften, dass die Zukunftshoffnung von 8 16—18 in der vorigen Periode entstand und also wohl in der ganzen Folgezeit das Bewusstsein des Propheten beherrschte. Aber auch die geschichtlichen Verhältnisse legen es nahe. Allerdings hat sich das Volk unter Hiskia zu dem Propheten freundlicher gestellt. Sollte nun Hiskias gutes Verhalten im Propheten die Messiashoffnung erweckt haben und kam er etwa zu der Annahme, dass Juda vom Gericht verschont bleibe? Das Erste ist abgesehen von der darin enthaltenen Überschätzung Hiskias nicht wahrscheinlich, denn ein gutes Regiment erzeugt viel weniger den Wunsch radikaler Umwandlung als ein schlechtes. Das Zweite kann nicht der Fall gewesen sein, denn das Volk ist im Ganzen doch wohl dasselbe

geblieben, wenigstens war es bald darauf wieder dasselbe. Die assyrische Wetterwolke stand überdies allezeit bedrohlich am Horizont. Jedenfalls hat der Prophet auch in dieser Zeit nicht durch Ausmalung einer herrlichen Zukunft am Volk gewirkt. Ebensowenig hat er damals für sich oder die Nachwelt Zukunftsbilder abgefasst, und hätte er es gethan, so wäre es wohl nur ein Zukunftsbild in der Weise von 126 geworden, da die Verhältnisse ähnlich waren. Denn diese Jahre markieren, wie wir (S. 53f.) annahmen, im Bewusstsein des Propheten den Übergang von der Vorstellung des Vernichtungsgerichts zu der des Läuterungsgerichts.

Dass Jesaia zwischen 705—701 öffentlich vor dem Volk keine Rede über den Messias und messianischen Glanz gehalten hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es war die Zeit heissesten Ringens zwischen dem göttlichen Willen und dem Treiben der blinden Volksführer. Sollte Jesaia den Versuch gemacht haben, da alles nichts fruchtete, die Menge durch verlockende Schilderungen der Heilszeit von ihren Leitern zu Jahwe hinüberzuziehen? Hier gilt's, wenn irgendwo: der Prophet wirkt nicht durch glänzende Verheissung, sondern durch Erschütterung des Gewissens. Von dem Wehe 291 an bis zum Schluss ist seine öffentliche Wirksamkeit die Verfluchung des Volks.

Nun besteht die Ansicht, Jesaia habe in jener Zeit die Messiashoffnung zwar nicht öffentlich verkündigt, aber doch für seine Jünger an seinem Lebensabend Messiaslieder aufgezeichnet. Aber ich glaube auch das nicht. Denn die Gedanken des Propheten, der dem verkommnen Geschlecht den Tod verkündet, sind auch jetzt und jetzt am wenigsten derart, dass er eine nationale Wiederherstellung des gleichen Volks, eine Befreiung von der göttlichen Zuchtrute durch einen machtvollen Führer hätte annehmen können. In der Messiashoffnung hätte ja der Prophet nicht ein Heil blos für die kleine Schar seiner Anhänger, sondern ein solches für das ganze Volk, für das Reich Juda erwartet. Als weltliches Reich aber war Juda nach Jesaias Wort dem Tod verfallen 2214, als weltliches Reich sollte es nicht wiedererstehen. So konnte der Prophet auch nicht auf die Idee kommen, dass dem Volk nach längerer Fremdherrschaft ein Messias und eine glänzende Heilszeit erstehen werde.

Vollends aber ist die Meinung abzuweisen, die Rettung Jerusalems um 701 habe die Phantasie des Propheten zu Messiasgesichten begeistert. Die Stimmung, in der Jesaia vom Volk Abschied nimmt, spiegelt sich in der Klage von Kap. 22 und daneben im Bild der idealen Gemeinde von Kap. 8.

So wenig es also gelingt, die Messiashoffnung bei Jesaia in irgend einer Zeitlage begreiflich zu machen, so sehr steht sie

auf der andern Seite im innern Widerspruch mit Jesaias wirklicher Zukunftserwartung und speziell mit den Heilssprüchen, an deren Echtheit zu rütteln wir keinen Grund haben.

Schon die Doppelseitigkeit der jesaianischen Zukunftserwartung, die neben dem Heil das Gericht sehr zum Wort kommen lässt und das Heil aufbaut auf der Grundlage des Gerichts, beleuchtet den Gegensatz zwischen Jesaia und der Messiasanschauung. Vor allem aber schliessen die Zukunftsbilder 1 26 und 8 16—18 jesaianische Messiashoffnung aus. Denn 1 26 (vgl. S. 48 f.) wird durch die Messiasidee weit überboten. Der König ist hier nicht einmal genannt; die Regierung wird erst in der Heilszeit erwähnt, mit der Herstellung der Heilszeit hat sie nichts zu thun; vom persönlichen Retter aus der Not oder vom gerechten Herrscher der Zukunft ist nicht die Rede. Dieses Heilsbild in Jes 1 26 hat Ähnlichkeit mit Jer 23 1—4 33 14ff.; beide weissagen eine neue Regierung ohne den Messias. Die Zeichnung der nationalen Wiederherstellung ohne den messianischen König in Jes 1 26 legt nun aber nahe, dass dem Jesaia die Messiasidee noch nicht zur Verfügung stand; sie zeigt auf der andern Seite, wie wenig er an eine solche Figur denkt, sondern vor ihr Halt macht.

Späterhin aber wird der Widerspruch zwischen Messiasidee und jesaianischem Zukunftsglauben noch deutlicher. Jesaia hat die Vorstellung seiner Jugend (1 26) gleich dem alten Lappen abgestreift und den neuen Wein in neue Schläuche gefasst. Das in 8 16—18 ausgesprochene Wort (vgl. S. 50 f.) steht in der religiösen Entwicklung hoch über der Messiasidee. Was ist die Hoffnung eines mächtigen Staats gegen die Idee eines Bunds der Jahwetreuen! Wie stimmt zur Versammlung der Jahwejünger um ihren Gott die Ausbreitung der davidischen Herrschaft? Wohl bleibt Jesaia insofern gebunden in seinem Glauben, als er den Eintritt der Heilszeit, das Erstehen auch der idealen Gemeinde von Assurs Vernichtung abhängig macht. Aber er geht nicht soweit, das Ideal zu sehen in einem neuen Königreich. Die Gestalt der idealen Gemeine enthält vielmehr jene tiefe Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel, wie sie durch die Messiasidee nur verunreinigt werden kann. Es erscheint mir daher nicht denkbar, dass der Prophet, in dessen Bewusstsein jenes Bild vom Bund der Frommen Leben gewonnen hatte, zum Messiasgedanken = zur staatlichen Organisation mit monarchischer Spitze und Primat unter den Nationen zurückgekehrt oder weitergeschritten wäre. Und es ist mir auch unmöglich anzunehmen, Jesaia habe seinen Jüngern, jenen Gottesfreunden, als teuerstes Vermächtnis seine Messiaslieder hinter-

lassen. Wenn die Männer, in deren Herz der Prophet seine Weissagung hoffend versiegelt, nur einen Funken von ihres Meisters Geist überkommen hatten, dann war für sie, die im Glauben an Gott auf des Lebens sturmbewegter See dahinschritten, ein Messias, der Befreier aus irdischem Elend, ohne Sinn und Bedeutung.

Ein schwerwiegendes Bedenken ist endlich auch das Fehlen des Messias in der unmittelbar nachjesaianischen Prophetenlitteratur, die sich doch an unsern Propheten wesentlich anschliesst, vor allem in dem von Jesaia abhängigen Zephanja. Das ist zwar kein absoluter Beweis gegen das Vorhandensein von Messiashoffnung bei Jesaia, zumal da wir von den Propheten nicht alles haben, bei einem Mann von Jesaias Bedeutung jedoch auch so höchst befremdlich.

Resultat: Die Messiasidee steht im Widerspruch mit der prophetischen Anschauung, besonders der Zukunftshoffnung, des Jesaia. Dies macht es unwahrscheinlich, dass er die etwa schon vorhandene oder bereits in der Bildung begriffene Messiaserwartung aufgenommen hätte; ausgeschlossen aber ist, dass Jesaia selbst die Messiashoffnung geschaffen hat.

Der jesaianische Ursprung der Messiasidee könnte nur dann angenommen werden, wenn die Messiasstellen im Jesaia unverkennbare, zwingende Zeichen der Echtheit trügen. In Wirklichkeit aber ist es so, dass die Betrachtung der einzelnen Stellen für sich den allgemeinen, bisher gewonnenen Eindruck nur verstärkt, da sie sämtlich sich als unecht erweisen [1]).

Die einzelnen Messiasstellen in Jesaia 9 1ff. 11 1ff. 28 6 32 1—8 33 17 sind unecht.

9 1—6. Für Echtheit lässt sich nichts Bestimmtes geltend machen. Die Schilderung des Messias und der Heilszeit hält sich zwar in einfachen Grenzen und die Erwartung der äusseren Machtstellung ist eine verhältnismässig bescheidene (Herstellung des alten Umfangs vgl. 1 26; Grosskönigtum, nicht Weltherrschaft); aber die Weissagung geht doch einen ziemlichen Schritt über 1 26 hinaus: hier ist auf äussere Machtstellung überhaupt nicht reflektiert, an unsrer Stelle dagegen wird sie mit Liebe erwähnt. — Cornill (Einleitung S. 146 f.) findet, dass der Messias hier, wie in 11 1ff., nicht die landläufigen Züge des nachexilischen Messiasbildes trage. Aber wir kennen das

1) Ich betone hier bei Jesaia im besonderen noch einmal, dass die aus der Gesamtanschauung des Propheten geschöpften Bedenken gegen die Messiasidee gewichtiger sind als die, die der Wortlaut der einzelnen Messiasstellen erweckt.

nachexilische Messiasbild nicht, und nichtnachexilische Abstammung bedeutet noch nicht jesaianische Abstammung. Wer insonderheit das אבי עד mit der Bedeutung »Beutevater« als ein Hauptsymptom vorexilischen Alters und jesaianischen Ursprungs der Stelle benützt, der stützt sich auf eine zerbrechliche Stütze; denn diese Bedeutung ist in keiner Weise gesichert. Der Beutevater ist eine schwer vollziehbare und wenig anziehende Benennung; sie geht im kriegerischen Ton weit über den אל גבור hinaus und stösst hart auf den שר שלום, steht auch in ihrer Umgebung und im Ton des ganzen Stücks recht seltsam da[1]). — Endlich wird die Stelle zwar im unechten Jesaia zitiert 10 15ff. (10 21. 26. 27) 14 25b 25 1; aber dies beweist höchstens ihre Priorität vor diesen Stücken und ihre Zurückführung auf Jesaia in späterer Zeit, nicht ihre Echtheit.

Auf der andern Seite wird die Unechtheit von 9 1—6 durch eine Reihe von Gründen nahegelegt.

1) Inhaltliches: Die Heilsweissagung 9 1—6 entbehrt der genügenden sittlichen Fundierung vgl. dagegen 1 26 S. 48. Es fehlt der hypothetische Unterbau d. h. die Begründung des Heils auf die sittliche Umkehr; das bleibt, auch wenn der Spruch nur niedergeschrieben wäre, bei einem Jesaia verdächtig. Ebenso vermisst man die religiössittlichen Segnungen im Heilsbild. — Die zeitliche Ansetzung im Jahr 734 (so u. a. Cheyne, Introd. S. 44, im Fall der Echtheit) halte ich nicht für möglich vgl. S. 54; auch glaube ich, dass die hier geschilderte Lage noch mehr Ähnlichkeit mit den Verhältnissen im Jahr 701 hat als mit denen um 734. Aber die Stimmung des Sehers in 9 1ff. fügt sich auch nicht in diese Zeit des Jesaia. Der Dichter redet zwar nicht notwendig (wie Hackmann S. 136 meint) von dauernder Fremdherrschaft, aber sein Gefühl für das Volk ist tiefes Mitleid mit seiner gedrückten Lage, nicht der heilige Zorn des Jesaia über seine sittliche Verkommenheit. — V. 5 steht in keinem deutlichen Zusammenhang zum Vorhergehenden. Ist der Messias Urheber der Befreiung und der Vernichtung des Feinds (Riehm, Die messian. Weissagungen 1875 S. 135; Smend, Lehrb. d. a. R. S. 218; Hackmann S. 132) oder kommt er erst, nachdem dies durch Jahwe vollbracht ist (Dillmann, Duhm)? Diese Verschiedenheit der Ansichten ist ein Zeugnis für den Mangel an Zusammenhang. Der Verfasser reiht eben einfach den Messias als Faktor der Heilszeit neben die andern Faktoren mit dem gleichen כי wie V. 3 und 4 zur Begründung von V. 1f., wie wir heutzutage sagen: denn 1) 2) 3). Nun setzt aber die unvermittelte Beifügung des Messias an die andern Bilder der Heilszeit voraus, dass der Messias bereits eine bekannte Grösse war; das ist aber zu Jesaias Zeit jedenfalls nicht so gewesen. Vollends wenn Jesaia selbst die Idee geschaffen hätte, hätte er sie in den Gedankengehalt von

---

1) Wahrscheinlicher ist mir die Übersetzung: »Ewiger« (so Guthe S. 8. 41 mit Berufung auf die ägyptisch-babylonischen Namen). Oder könnte man vielleicht אבי עם lesen? vgl. 22 21 von Eljakim (die Stelle hat auch sonst einige Ähnlichkeit mit der unsrigen: Schulter, Herrschaft, Davidshaus); Jes 63 16 von Jahwe; Hi 29 16 von Hiob; vgl. Ri 5 7 bei Deborah. Dass keine dieser angeführten Stellen völlig zu unsrem אבי עם passen würde, wäre kein entscheidender Grund gegen diese Änderung; denn auch die andern Namen in V. 5 haben keine Parallelen. — Weniger empfiehlt sich wohl אבי עזי.

9 1ff., ich will nicht sagen als Zentrum, aber als integrierenden Bestandteil einweben müssen. Mir ist (abgesehen von den allgemeinen Ausführungen S. 42—57) diese lose Anfügung von V. 5f. Hauptgrund gegen Echtheit von 9 1—6. Es könnte allerdings so geholfen werden, dass man V. 5f. von V. 1—4 trennen und es als kleines, vielleicht aus seinem ursprünglichen Zusammenhang versprengtes echtes Stückchen retten wollte. Aber die Trennung raubt den vier ersten Versen den notwendigen Schluss, und auch dem losgelösten Spruch V. 5f. stehen die allgemeinen Bedenken und der bedeutendste unter den sprachlichen Einwänden (das שר vgl. unten) gegenüber. — Ferner ist das »כי« ein Indizium der Unechtheit. Man könnte für jesaianische Herkunft ins Feld führen, dass die Weissagung Ähnlichkeit mit 7 14 hat. Aber ein Vergleich beweist gerade gegen Echtheit unsrer Stelle. Denn hier ist die Geburt des Sohnes nicht blosses Symbol, sondern der Nachdruck liegt auf der Person gerade dieses Geborenen, und die Namen sind nicht blos symbolische Namen, sondern Ehrentitel des Mannes. Schon das spricht gegen Jesaia. Und noch mehr: dass die Hoffnung an ein Kind geknüpft ist bzw. dass Geburt und Kindheit des künftigen Herrschers besonders erwähnt werden, die doch gar keine unmittelbare Kausalbeziehung zur Heilszeit haben können (weder zur Heraufführung noch zur Weiterführung der neuen Zeit), das erscheint im Mund des Jesaia, vollends wenn er Schöpfer der Idee wäre, höchst befremdlich; es ist aber wohl verständlich zu einer Zeit, da die Immanuelweissagung schon messianisch umgeprägt war, da man in dem Kind Immanuel den Retter aus der Not sah. Ein Jesaia und Vater der Messiasidee hätte das Mittelglied zwischen dem כי und dem Träger des Suffixes in שכמו (d. h. dem erwachsenen Mann) erwähnen müssen, für den Epigonen von 7 14 und Kenner der Messiasidee war dies nicht nötig.

[Dagegen ist die »stillschweigende Voraussetzung der Wiedervereinigung von Juda und Ephraim« (Hackmann S. 133 f.) nicht gegen Echtheit anzuführen; denn Kap. 9 müsste nicht notwendig in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Schluss von Kap. 8 gestanden sein und könnte von Anfang an sich auf Juda allein bezogen haben. Ebenso halte ich den Einwand Hackmanns (S. 144) nicht für stichhaltig, dass Jesaia seine Hoffnung nicht auf einen Prinzen aus dem königlichen Haus (im Gegensatz zum regierenden Herrscher) hätte setzen können. Denn es ist nicht erwiesen, dass mit dem künftigen Herrscher auf dem davidischen Thron notwendig auch ein Davidide gemeint sein müsste. Voraussetzung bei Annahme der Echtheit ist doch hier wie in Kap. 11 die Zertrümmerung des Staats und der Sturz der Dynastie.]

2) Litterarische Beziehung: Wenn die Messiasnamen in 9 5 von dem grossen Jesaia herrührten, wäre es kaum begreiflich, dass sie nicht (wenigstens zu einem Teil) Gemeingut der nachjesaianischen Zeit geworden sind. Das sehr späte 10 21, dessen Deutung zudem unsicher ist, kann dem gegenüber nicht aufkommen, weil die Glossatoren und Redaktoren vielfach mit rein äusserlicher Anlehnung an ihre Vorlage eintragen.

3) Sprachliches: Hier bleibt nach den Bemerkungen von Hackmann S. 148 f. und Cheyne, Introd. S. 44, nicht mehr viel zu sagen übrig. Auffallend ist noch die Bedeutung von שר V. 5, das im vorexilischen Gebrauch = Beamter steht, erst später = Fürst (Siegfried-Stade), und das החתח V. 3, da die Wurzel חתת in früherer Zeit

die Bedeutung »erschrecken« hat (Jes 7 8b ist Glosse). In grammatikalischer Beziehung kann auf eine Verweichlichung und einen gewissen Verfall der Sprache hindeuten: das שמחת בקציר V. 2 (zu ישבי ב V. 1 vgl. Jes 5 11, Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik 26. Aufl. 1896 § 130 1); ebenso vielleicht das nachträgliche עליהם V. 1 vgl. die Stellen in Gesenius-Kautzsch § 143b; das substantivische נגש mit ב V. 3 vgl. 11 6; das nachlässige Nachschleppen des Verbs in V. 3f.; die Inkongruenz von Subjekt und Prädikat in V. 4 (Gesenius-Kautzsch § 146 2a Anm.); der Schachtelsatz V. 6; vielleicht auch die ungrammatikalische Anfügung der Namen (dagegen Jes 7 3. 14 8 1ff.).

11 1—8. Es ist zunächst die Grenze des Stücks festzustellen. V. 10 ist sicherlich aus des Redaktors Feder geflossen. Aber auch V. 9 gehört nicht zu V. 1—8 vgl. Duhm; Cheyne, Introd. S. 66f.). Nach den vorhergehenden Versen klingt V. 9a ziemlich prosaisch, und dass V. 9 ein notwendiger Schluss des Ganzen wäre (Hackmann S. 138), kann ich nicht finden. Für mich ist der Hauptgrund, V. 9 abzutrennen, der, dass das Suffix in קדשי im Zusammenhang von 11 1ff., wo der Dichter spricht, völlig unmotiviert, eigentlich unverständlich eintritt, wogegen es in Jes 65 25 sich ganz von selbst giebt. Wie der Vers aus Jes 65 hieher kam, ist ja leicht zu sehen. Vielleicht gehörten V. 1—5 und 6—8 nicht ursprünglich zusammen; dies ist jedoch hier nicht zu entscheiden und macht für die Echtheitsfrage nichts aus.

Auch hier kann nichts Zwingendes für Annahme der Echtheit vorgebracht werden. Allerdings ist der Hauptnachdruck gelegt auf Weisheit und Gerechtigkeit des Herrschers, so dass man vermuten könnte, das Bild von 1 26 habe sich in Jesaias Bewusstsein zu einer zentralen Spitze verjüngt; daneben fehlt die Hauptsache des populären Messiasgedankens, die kriegerische Thätigkeit, und, da V. 10ff. abzutrennen sind, die Weltherrschaft des Messias; es ist nichts Übertriebenes und Überschwängliches in diesem Messiasspruch (vgl. Wellhausen, isr. u. jüd. Gesch. 2. Aufl. 1895 S. 124f.). Aber weder die Schilderung des Messias als eines gerechten Fürsten noch das Fehlen der Weltherrschaft führen notwendig auf Jesaia, da auch von andern Dichtern und zu andern Zeiten solche Messiasbilder entworfen worden sind. Wenn ferner der Gebrauch von חטר und נצר statt צמח die Stelle in eine Zeit zu weisen scheint, da der Begriff צמח für den messianischen König noch nicht gefunden war, so läge doch zwischen Jesaia und dem ersten uns bekannten Gebrauch des צמח (Jer 23 5) Raum genug, um sie unterzubringen. Ebenso beweisen die Zitate in 33 6 28 6 65 25 und die Benützung der »Wurzel Isais« als einer bekannten Formel in V. 10 höchstens, dass unser Abschnitt älter ist als diese Zitate, nicht aber, dass er jesaianisch ist. — Duhm sucht die Echtheit mit dem etwas dunklen Satz zu retten: »wären mit dem Exil die Davididen untergegangen, so wäre unser Vers späterer Abfassung verdächtig; aber die in dem Ausdruck »Stumpf Isais« (statt Davids) liegende Drohung hat sich nicht erfüllt«. Diese Ausführung ist nicht richtig, denn der Verfasser braucht den Ausdruck גזע ישי nicht, um zu sagen: die Davididen gehen unter und eine andre isaische Linie tritt an ihre Stelle, sondern, wie Duhm selbst wenige Worte vorher ausführt, um auszudrücken, dass der Messias (nicht ein Davidide, sondern) ein Sohn Isais = ein zweiter David sein werde.

Für die Unechtheit sprechen auf der andern Seite gewichtige Gründe.

1) Inhaltliches. Wie bei Kap. 9 vermisst man auch hier die hypothetische Einführung der Heilszeit. — Nach Jesaias sonstiger

Anschauung bringt das Gericht eine Wandlung in der Beschaffenheit des Rests (שאר ישוב). Es bedarf zwar immer noch eines gerechten Regiments zur Schlichtung von Streitfällen, dagegen sind die starken Ausdrücke עריץ und רשע V. 4 im Mund des Propheten befremdlich. Denn die Vernichtung der Frevler erscheint hier nicht als Voraussetzung der Heilszeit, sondern als ein in ihr auszuübendes Geschäft. — Überhaupt ist die ganze Unterscheidung der »Elenden« und der »Gottlosen« im Land V. 4 (vgl. bei Am 9) im jesaianischen Zukunftsbild verdächtig und ein Eigentum des späteren Judentums (vgl. Smend, Lehrb. d. a. R. S. 447. 379). — Die Zukunftsweissagung steht in gar keiner Beziehung zu den geschichtlichen Ereignissen, die sonst der Propheten Auftreten und Orakel veranlassen. Hierin unterscheidet sich unsre Weissagung auch von der in Kap. 9. — Die in unsrer Stelle enthaltene hohe Begünstigung des davidischen Geschlechts stimmt nicht zu Jesaias Urteil über die Dynastie (vgl. S. 46). Er glaubt zwar an ihre Fortdauer trotz der Intriguen der Feinde 7 6ff., hat aber allem nach kein spezielles Interesse an seiner Rettung aus dem definitiven Untergang. — Befremdlich ist ferner zwar nicht der Geistesbesitz des Messias, aber die übertriebene Schilderung des wunderbaren Gerichts in V. 4b (vgl. Psalt. Salom. XVII 39). Die wortreiche Ausführung des Einen Gedankens der gerechten Regierung V. 3—5, die breit ausgesponnene Schilderung des Friedens in der Naturwelt wird man nicht einmal dem Greis Jesaia, dem Verkündiger von Kap. 22, zumuten dürfen. Überhaupt ist der ganze Gedanke des Zusammenlebens der Tiere in der Heilszeit an sich bei Jesaia verdächtig und man sucht daher seine Echtheit durch bildliche Deutung möglich zu machen (z. B. Smend, Lehrb. d. a. R. S. 221 Anm.; Smith, The proph. S. 303). Eine ähnliche Ausmalung findet sich in dem unechten Jes 32 15—20[1]). Wollte man V. 6—8 als das Auffälligste in der Schilderung der Heilszeit und als des Jesaia unwürdig von V. 1—5 abtrennen, so wird dadurch die Echtheit von V. 1—5 nicht gerettet, da ihr die zuerst angeführten Bedenken entgegenstehn.

[Dagegen lässt sich kein zwingender Schluss auf Unechtheit ziehen aus dem גזע V. 1 (Hackmann S. 138ff. 145). Das Wort begreift allerdings deutlich die Zertrümmerung der Dynastie in sich ein. Jesaia konnte aber, vollends wenn er die Weissagung nur aufgezeichnet hat, ohne alle weitere Einleitung die Vernichtung der Dynastie voraussetzen, denn sie war im Untergang des Staats, in der Auflösung der Staatsordnung zur Anarchie, die er weissagt 2 12ff. 3 1ff. 5 5—7 u. s. w., notwendig mitenthalten.]

2) Mit Rücksicht auf die litterarische Benutzung Jesaias durch die Späteren erhebt sich die Frage: warum hätte der Schöpfer des צמח von Jer 23 5 nicht an die Ausdrücke unsrer Stelle angeknüpft, wenn ihm solche aus dem Mund seines grossen Vorgängers Jesaia bekannt gewesen wären?

3) Sprachliches. Auch hier braucht nach den Ausführungen von Cheyne, Introd. S. 64f., nicht mehr viel gesagt zu werden. Ich bemerke nur, dass dem späten גזע in 6 13 מצבת, dem שעע = (sich) ergötzen im echten Jes (6 10 29 9) das andre שעע, dem הדה im älteren Sprachgebrauch נשה oder שלה gegenüberstehen. רוח V. 2 »mit dem Ge-

1) Die Berufung auf Hos. 2 20 (vgl. Cheyne, Introd. S. 65) verliert ihren Wert, wenn diese Stelle selbst spät ist vgl. S. 27.

netiv der meist physischen, seltener ethischen Wirkung« (Siegfried-Stade) kommt ausser Jes 29 10 (hier jedoch in etwas andrem Sinn) nur an späteren (Jes 28 5f. Sach. 12 10) oder verdächtigen (Jes 19 14) Stellen vor. Endlich ist auch der personifizierte Gebrauch von צדק und אמונה V. 5 vgl. Jes 32 16f. 59 14 60 17 Spr 13 6 14 34 ein Fingerzeig jüngeren Datums.

28 6. Es ist fraglich, ob der zu Gericht Sitzende (in Anlehnung an 11 4) der Messias ist. Die Parallele der משיבי מלחמה macht es nicht gerade wahrscheinlich. Vielleicht stand auch im 1. Versglied ursprünglich der Plural. LXX lässt vermuten, dass der Text nicht ganz sauber ist. Jedenfalls aber ist 28 5f. Einschub des Redaktors oder Glosse (vgl. Duhm; Cheyne, Introd. S. 181f. u. a.).

32 1—8 ist ebenfalls unecht (vgl. Stade, ZAW 1884 S. 256ff.; Guthe, Zuk. d. J. S. 44; Cheyne, Introd. S. 172ff.). An sich liesse sich die Darstellung mit 1 26 vereinigen; der messianische Herrscher hat keine zentrale Stellung V. 1; gerechtes Regiment V. 1f. und die religiössittliche Umwandlung V. 3f. erscheinen als die Hauptsache. Aber die Beweise gegen die Echtheit sind zu gross.

1) Inhaltliches: V. 6—8 tragen den Charakter der späteren Spruchweisheit. Wenn auch vielleicht diese Verse von V. 1—5 zu trennen sind, so kann dadurch die Echtheit des Abschnitts doch nicht gerettet werden, denn auch in V. 1–5 sind's ziemlich matte Sprüche vgl. V. 4f. Diese Sprüche sind zudem ohne inneren Zusammenhang aneinandergereiht. — Der kalte, intellektualistische Zug, der durch das Ganze weht (vgl. V. 3f.), stimmt nicht zu Jesaia, wohl aber zum Redaktor von Kap. 28ff. — V. 3f. ist der Heilsgegensatz zu 6 9f. Die Wörter עינים, אזנים, לבב kommen hier und dort vor; bemerke namentlich die Verbindung von יבין und לבב an beiden Stellen. Das sieht wie nachgemacht aus, zumal da im Zusammenhang selbst gerade dieser Zug des Heilsbilds durch nichts motiviert ist. — Das vierfache, ermüdende Bild für die gleiche Sache in V. 2 hat keine Parallele im echten Jesaia. — Sind aber V. 6—8. V. 4f. V. 3 V. 2 inhaltlich verdächtig, dann wird wohl auch V. 1 an diesem Verdacht teilnehmen müssen, und Guthe (der übrigens für die Unechtheit hauptsächlich mit dem Widerspruch zwischen Jes 32 und Jes 9. 11 operiert) bemerkt (S. 44) mit Recht, dass die artikellose, unbestimmte Einführung des Königs bei nachexilischer Abfassung leichter verständlich ist. 2) Der redaktionelle Bau von Kap. 28ff. und speziell die Stellung von Kap. 32 1—8 in diesem Gefüge machen diese Verse höchst zweifelhaft und lassen vermuten, dass auch 32 1—8 wie die andern Heilsverkündigungen späterer Nachtrag sind. 3) Die Sprache ist voll Spuren nachexilischen Ursprungs vgl. Cheyne, Introd. S. 174f. Auch ארץ עיפה V. 2 ist spät Ps 143 6 63 2 vgl. Jer 31 25 Spr 25 25 und הריק = leer lassen V. 6 kommt nur hier vor.

Duhm hält V. 1—5 für echt mit der Begründung, dass ein nachexilischer Dichter vom Messias nicht so trocken hätte sprechen können. Das hält aber nicht Stich. Ein trockner nachexilischer Dichter konnte auch vom Messias trocken sprechen, und es hat auch nach dem Exil Zeiten gegeben, in denen die Messiashoffnung nicht sehr lebendig war.

33 17. Auch hier ist zweifelhaft, ob der Messias gemeint ist; unzweifelhaft aber ist die Unechtheit von Kap. 33 (vgl. Stade, ZAW 1884 S. 256ff.; Cheyne, Introd. S. 163ff.).

Also enthält die ursprüngliche Schrift des Jesaia keine Messiasweissagung.

Micha.

Vorbemerkung: Ich gründe das Urteil über Micha auf Kap. 1—3 (ausser 2 12f.) mit Beiziehung von 5 9—14 6 1—8 6 9—16, deren Echtheit jedoch nicht ganz sicher ist.

Nach den drei ersten Kapiteln ist Micha von Moreschet eine ganz ähnliche Natur gewesen wie der Mann von Tekoa. Er ist in gleicher Weise Gerichtsprediger und spricht fast noch bestimmter das absolute Verdammungsurteil über sein Volk aus; es war eben auch inzwischen dem Abgrund näher gekommen.

Die Weissagung Mich 2f. versetze ich in die Zeit nach Jerusalems Bewahrung vor Sanherib (701), hauptsächlich wegen 3 11. Der hier gezeichnete dünkelhafte Wahn ist dem Jesaia noch nicht in dieser Stärke gegenübergetreten und war eine Frucht des Ereignisses von 701; vgl. auch die Beschränkung des Zerstörungsgerichts auf Zion, das Land war schon zuvor verwüstet. In Kap. 2f. ist nirgends von einer unmittelbaren Kriegsgefahr die Rede. Dass der Prophet zeitlich um ein Ziemliches hinter Jesaia steht, wird zudem durch den Gebrauch von ישראל und יעקב schlankweg für Juda 2 7 3 1. 8. 9 und vielleicht durch die Deutung des בת ציון auf das jüdische Gesamtvolk bestätigt. — Die Erwähnung Samarias 1 5f. ist kein Grund gegen Ansetzung dieses Kapitels nach 722 (vgl. Wellh., Skizzen V S. 131). Doch halte ich Kap. 1 für früher als Kap. 2f., da der Standpunkt von Kap. 2f. fortgeschrittener erscheint, und versetze Kap. 1 vor 701.

Wie Amos fühlt sich der Prophet mehr als den Boten des gerechten Gottes denn als den Volksgenossen, der teilnimmt an dem Schicksal derer, über die er das Wehe ruft. Dass der Prophet Jahwes ein Herold des Gerichts ist, spricht gerade er am deutlichsten aus 3 8.

Ein Wort der Hoffnung dem leichtsinnigen, verstockten Volk (2 11 3 11) zuzurufen, wäre Thorheit gewesen. Das besorgten die falschen Propheten zur Genüge 3 5. 11.

Ferner hat Micha (auch bei Echtheit von 6 1—8) mehr als seine Vorgänger die Anklage auf die Grossen der Nation und auf die Stadt Jerusalem beschränkt 6 9—16 2 1ff. 3 1ff. 3 9ff.; er redet sie ganz direkt und allein an 2 4. 8 3 1. 9; sie, die verantwortlich sind für des Volkes Wohl 3 1, sind des Volkes Feinde geworden (? 2 8f.; Wellh., Skizzen V). Die Politik und kriegerisches Wesen sind ihm Sünde (? 1 13 5 9f.). Und so verkündet auch dieser Prophet den nationalen Untergang,

dem Samaria verfallen ist 1 6f., über Juda und Jerusalem 1 9. 15 2 3f. 3 12 5 9—14 6 9ff. Jerusalem vor allem wird zertrümmert 3 12 6 16, denn es ist die Stadt dieser Grossen, der Mittelpunkt der Sünde 1 5. Wenn Micha hier deutlicher als Jesaia den Untergang von Jerusalem speziell betont, so spricht sich darin auch der Zorn des Landbewohners aus. Denn das Treiben der Hauptstadt und ihrer Geschlechter hatte das ganze Land in die Nacht des Unglücks gestürzt. Die assyrische Invasion hatte bis jetzt nur das Land mitgenommen, jetzt sollte die Stadt, die Schuldige, dran kommen.

Dass nun der sittenstrenge Micha gerade den Gottlosen ראשי יעקב וקציני בית ישראל das messianische Heil verheissen haben sollte, das halte ich für unmöglich. Dagegen wäre es immerhin an sich nicht undenkbar (und das liegt, vgl. S. 66, im Charakter von Mich 5 1—4), dass Micha den Bewohnern vom Land einen Messias aus ihrer Mitte geweissagt hätte. Denn das Drohorakel über die Jerusalemiter und die Häupter Jakobs schliesst noch nicht jede Heilshoffnung überhaupt aus; im Gegenteil, es liegt nahe anzunehmen, dass der Prophet, der die Anklage auf die Hauptstadt und die herrschenden Klassen münzt, geglaubt habe, das Gericht werde sich auf diesen Teil beschränken (vgl. Jes 1 24ff.) [1], wogegen das Land und die untern Schichten der Bevölkerung von weiterem Gericht verschont bleiben würden. Diese haben schon gelitten, gründlich gelitten, also könnte mit Micha schon ein Stück exilischer Prophetie, der Trostprophetie, beginnen. Aber diese Vermutung beruht doch wohl auf einer zu guten Meinung von der Landbewohnerschaft. Und zu dem Propheten von Mich 1—3 will sich die Rolle eines Heilsverkündigers nicht recht schicken; auch ist es bei dem eminent sittlichen Charakter dieses Mannes, bei seiner Verwerfung alles politischen Treibens höchst unwahrscheinlich, dass er dem edleren Teil der Landbewohnerschaft sollte nichts Besseres zu weissagen gewusst haben als eine nationale Wiedererstehung mit Messias und Weltglanz.

Resultat: Der Charakter der Schrift des Micha spricht gegen ein Vorhandensein der Messiashoffnung bei diesem Propheten.

Die Messiasstellen in Micha (2 12f.?) 5 1—4 sind unecht.

Die allgemeine Betrachtung erweckt gegen Kap. 2 12f. und 4f (glänzende Heilsweissagungen, ohne hypothetische Begrün-

1) In Jes 1 24ff. ist es freilich nur Läuterungs-, hier Vernichtungsgericht.

dung) und namentlich gegen die Messiashoffnung in 5 1—4 (2 13 ?) starke Bedenken.

Dazu kommen noch innere Gründe in diesen Abschnitten selbst, die uns nötigen, sie dem Micha abzusprechen.

2 12f. Es ist mir wahrscheinlicher, dass hier vom messianischen König überhaupt nicht die Rede ist, sondern unter dem פרץ[1]) und מלך V. 13 Jahwe verstanden werden muss vgl. II Sam 5 20.

In plastischer Schilderung wird hier vorgeführt der Ausbruch der zur tosenden Menschenmenge gewordenen Gola aus dem Land der Sklaverei. Voraussetzung ist das Exil. Es handelt sich um die Sammlung des zerstreuten Volks, vielleicht gegen Ende des Exils. (Litterarische Beziehung zu den Zukunftsschilderungen in Ez 34. 36f.). Ryssel (Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buchs Micha 1887 S. 216f.) hält die Verse für echt, aber versprengt; gesammelt werden nach ihm die bis 722 Deportierten. Diese Deutung wird jedoch nur durch eine höchst künstliche Exegese möglich.

5 1—4 muss im Zusammenhang von Kap. 4f. betrachtet werden. Nun ist es ganz unwahrscheinlich, dass ein so widerspruchsvolles Gewebe wie Kap. 4f. von der gleichen straffen Hand zusammengefügt wäre wie Kap. 1—3. Es haben vielmehr verschiedene Hände an Kap. 4f. gearbeitet.

Stade (ZAW I S. 161ff.) giebt 4 1—4 4 11—5 4a. 6—14 Einem Verfasser; 4 5—10 5 4b samt 2 12f. sind nach ihm von einem andern später eingefügt. Gegen diese Zusammenstellung der Teilabschnitte ist hauptsächlich geltend zu machen: 1) 4 1—4 und 4 11—14 enthalten zwei diametral entgegengesetzte Gedanken, können also nicht als Einheit gefasst werden. Das Kommen der Völker vor Jerusalem hat das einemal den Zweck der Bekehrung, das andremal den der Vernichtung. In beiden Stücken weht eine ganz verschiedene Luft. Desgleichen beurteilt der Verfasser von 4 1—4 die Heiden völlig anders als der von 5 6—8. Das gemeinsame גוים (bzw. עמים) רבים ist kein genügendes Bindeglied so verschiedener Gedanken. 4 1—4 und 5 1—4a (religiöser Universalismus und Messiashoffnung) können nicht zusammengenommen werden (vgl. S. 4—7). 2) Es ist nicht recht ersichtlich, wie der Verfasser von 4 11—5 4a hinter seinen abschliessenden Gedanken (5 1—4a) selbst noch den ganz widersprechenden von 5 6—8 hätte anschliessen können. (Dies auch gegen Bähler, de mess. H. S. 61, der 5 1—3 und 5 6—8 zusammennimmt und auf einen Zeitgenossen Serubabels zurückführt.) 3) 4 5—10 kann kein einheitlicher Abschnitt sein. Es fehlt der Zusammenhang der Gedanken und die Verbindung der Sätze.

Ich möchte die beiden Kapitel so zerlegen: 4 9—10a. 14 5 9—14 sind echte Überreste, wobei 5 9—13 ursprünglich die Vernichtung von Staatswesen und Kultus als der Lebensmächte der Nation verkündigte (vgl. Hos 3 4) und in V. 14 der Zorn nicht gegen die גוים, sondern gegen das ungehorsame Juda entbrannt war. Auch in 5 4f. steckt vielleicht ein bis zur Unkenntlichkeit entstellter echter Gedanke. — 2 12f. 4 6f. 4 10b—13 5 6—8 haben Einen Verfasser. Die Situation ist in allen diesen Stücken die gleiche (die exilische; m. E. auch in 4 11—13): das unter die Heiden zerstreute, sieche und eingeengte (2 12f. 4 6 4 11ff.) Israel wird von Jahwe gesammelt 2 12 4 6 5 6; es vermehrt sich riesig 2 12 4 7, vernichtet die umliegende Heidenwelt

1) Der Text ist nicht sicher in Ordnung vgl. LXX.

2_{13} 4_{13} 5_{6}ff. und kehrt siegreich nach Zion zurück mit Jahwe an der Spitze 2_{13} $4_{7.13}$. Gemeinsam ist diesen Abschnitten der selbstbewusste, kriegerische Ton, die schwellende Ungeduld, die auch in der Häufung der Synonyma sich kundgiebt; ferner die Bilder aus der Tierwelt und der gleiche Aufbau der Strophen. Es hat also ein Redaktor allemal die echten Drohreden durch eine Heilsweissagung ausgeglichen: Kap. 1f. durch 2_{12}f.; Kap. 3 durch 4_{6}f.; 4_{9}f. durch 4_{10-13}; 4_{14} 5_{4}f.... durch 5_{6-8} bzw. 5_{6-14} (5_{9-14} in eine Heilsrede umwandelnd). — Wann 4_{1-4} hinzugeschrieben wurde, ist schwer zu bestimmen, vielleicht zur Zeit von Deuterojesaia. — Dann hat ein nachexilischer Dichter 4_{8} und $5_{1.3.4a}$[1]) eingeschoben. Diesen ist gemeinsam das menschliche Königtum, der Gedanke, dass das Geringe erhoben wird (vgl. die nachexilische Stimmung); die Apostrophe יאתה. Der Interpolator schliesst seine Stücke an nach Stichworten: 4_{7} 4_{8} Königtum auf Zion; 4_{14} 5_{1} שפט ישראל[2]), מושל בישראל. Seine Stimmung ist friedlicher als die des ersten Redaktors. — Ganz späte Einschiebsel sind 4_{5} und das jetzige 5_{4}f.

So unsicher die Komposition von Kap. 4f. im Einzelnen ist, so sicher ist dagegen, dass das Meiste nicht von Micha herrührt. Die Situation ist überwiegend die in oder nach dem Exil. Speziell gegen den Wortlaut von $5_{1.3.4a}$ erheben sich im Einzelnen schwere Bedenken vgl. Stade, ZAW III S. 1ff., IV S. 291ff. Hauptsächlich befremdend ist auch hier der Mangel hypothetischer Einführung. Eine Berührung mit dem Micha von Moreschet zeigt der Spruch allerdings darin, dass er die Landjudäer zu begünstigen scheint (vgl. S. 64). Dass Bethlehem als Ausgangsort des Messias genannt ist, soll zwar in erster Linie seine davidische Abstammung beschreiben; aber die Ausführlichkeit und Wichtigkeit, mit der der Dichter das thut, hat wohl seinen besonderen Grund darin,

---

1) V. 2 ist auszuscheiden. Er tritt störend zwischen V. 1 und 3. V. 1 ist Wort Jahwes, V. 2 Aussage von Jahwe; oder wenn man das לי auf den Dichter bezieht, bleibt die Inkongruenz zwischen dem Subjekt von יצא und יתנם. Nach V. 2 wird der Messias im Exil geboren, nach V. 1 geht er aus Bethlehem hervor. Sonst ist immer direkt vom Messias gesprochen, in V. 2 treten überwiegend andre Personen auf. Warum wird die Zurückführung der Diaspora nicht dem Messias übertragen? Der Dichter von $5_{1.3}$f. erwartet ferner wohl nicht längeres Preisgegebensein, sondern sofortige Hilfe. Das לכן in V. 2 ist sinnlos. Weder das Suffix in יתנם noch die יולדה ist im Vorhergehenden irgendwie begründet. Die Suffixe in V. 2 selbst stossen schroff aufeinander, wenn auch die knappe Art des Dichters von V. 1. 3. 4a rasche Übergänge nicht unmöglich macht. Auch aus rhythmischen Gründen ist V. 2 bedenklich. V. 1 und 3 sowohl wie 4_{8} sind, soviel ich sehe, je eine Strophe mit fünf Zeilen; V. 2 ist, wenn überhaupt etwas, ein Vierzeiler. Der Einschub fusst auf Jes 7_{14} und vielleicht Jes 9_{5} und erklärt sich aus dem Bedürfnis, das Ausbleiben des Messias sich zurechtzulegen. Die Fassung der Glosse ist wohl durch 4_{9}f. mitveranlasst.

2) Ryssel (Untersuchungen S. 82) will nach LXX statt שפט lesen שבט; aber das Wort steht statt מלך wegen der Paronomasie (vgl. auch Am 2_{3}); es wäre doch ein gar zu triviales Wortspiel, wenn das gleiche Wort wiederholt würde nur in verschiedener Bedeutung.

dass er im Gegensatz zum davidischen Adel in Jerusalem Bethlehem, den alten bescheidenen Davidsort, als die Heimat des Messias verkündigen will. Indes hat das Treiben der davidischen Grossen in der Stadt auch zu andern Zeiten das Missfallen der Frommen erregt (vgl. Maleachi; Stade, Gesch. d. V. Is. II 129f.; Wellh., isr. u. jüd. Gesch. S. 159); und wenn Micha seinen Landgenossen im Gegensatz zu den Hauptstädtern einen Messias hätte verheissen wollen, so hätte das unter allen Umständen in der Weissagung bestimmt hervortreten müssen, vor allem da die Idee nach unsrem bisherigen Befund unter Micha noch neu gewesen wäre. Diese nähere Bestimmung giebt Mich 5 in keiner Weise.

Sonach ist Mich 5₁—₄a wie 2₁₂f. aus dem Propheten auszuscheiden.

Die ursprüngliche Schrift des Propheten Micha kennt also den Messias nicht.

Zephanja.

Zephanja, der etwas ältere Zeitgenosse Jeremias, hat sich bis in die einzelnen Züge seiner Verkündigung an seinen Vorgängern, besonders an Jesaia, gebildet. Da er sich einen Abkömmling des davidischen Hauses nennt und die Misswirtschaft der für Josia das Scepter führenden Herren mitansehen musste, wäre es nicht so sehr verwunderlich, wenn man aus seinem Mund den Wunsch nach einem Messias, einem rechten Herrscher neuer Zeiten, vernehmen würde. Aber der Charakter des Propheten und die Art seiner Verkündigung zeigen, dass ihm die Messiaserwartung ferngelegen ist.

Zephanja predigt vom Tag Jahwes, dessen Donner bereits in hörbarer Ferne rollt 1₇. ₁₄. Auch seine Predigt ist ganz überwiegend Strafpredigt, wenngleich er bezeichnenderweise das Gericht nicht auf Juda beschränkt, sondern es mit auf die Völkerwelt ausdehnt (1₂f. ₁₈, und so noch mehr, wenn 2₄—₁₅ eine echte Grundlage hat). Und zwar stellt er wie seine Vorgänger in Aussicht, dass der Jahwetag vor allem für den königlichen Hof und die Oberen in Jerusalem furchtbar sein werde 1₈ff. 3₃. Der Nation wird der Garaus gemacht; Juda, voran Jerusalem, muss untergehn.

Wohl glaubt auch er, dass Israel Jahwes Volk bleibt und auf den Tag der Finsternis und des Dunkels ein Tag sonnigen Lichtes folgen werde[1]), aber der fromme Rest, der den Unter-

1) Dies kann aus Kap. 3₁₁ff. entnommen werden; dieser Abschnitt

gang überlebt 2 3 (3 12?), ist nicht so geartet, dass ihm die Wiederaufrichtung des Staats und messianischer Glanz das Höchste wären.

Resultat: Auch Zephanja ist ein Zeugnis dafür, dass die echte prophetische Verkündigung für den Messiasgedanken keinen Raum hat.

Jeremia.

Der Prophet von Anatot ist wieder wie Hosea I mehr mit dem Herzen am Unglück seines Volks beteiligt 8 18ff. 9 9 14 (V. 19ff.) 23 9; er ist auch überzeugt, dass Jahwe sein Volk, schon um seiner eignen Ehre willen, nicht verlassen kann 14 7—9. 21f. Seiner weichmütigeren Stimmung, die ihn das Wort zum Trösten leichter finden liess als die Propheten vor ihm, konnte es, so möchten wir vermuten, namentlich nach dem Fall Jerusalems, ein Bedürfnis sein, das unglückliche Volk mit einer Weissagung herrlicher Heilszeit, mit einem Messiasspruch aufzurichten. Aber so sehr den Propheten das Mitleid mit Israel bewegt, so überwiegt bei ihm doch der Ernst seiner göttlichen Sendung (vgl. 23 22). Und als Jahwes Diener musste er sich hüten, vor seinen Volksgenossen ein Wort glänzender Heilshoffnung im Sinn der Messiaserwartung auszusprechen. Er erkannte die Gefahr, die in dem religiösen Selbstbewusstsein Judas lag; sicherlich hat er es vermieden, ihm Nahrung zu geben. Es haben sich zu seiner Zeit eine ganz besondre Menge Heilspropheten zusammengefunden; wir wissen, dass Jeremia als Jahwes Gesandter ihr unermüdlicher Widerpart gewesen ist.

Und es liegen auch in der Anschauungswelt des Propheten Gründe genug, die dem Auftreten des Messiasgedankens bei ihm im Weg stehen.

Wie die andern Propheten muss auch Jeremia gegen König und Hof kämpfen. Das Königtum war in den Tagen Jeremias noch mehr gesunken als zu Jesaias Zeit. Jeremia lernte einen Despoten kennen und einen Schwächling. Da mussten in ihm Zweifel an dem Wert des Königtums entstehen,

---

ist freilich im Geist der späteren Prophetie stark überarbeitet, V. 14—20 jedenfalls abzutrennen. Wenn jedoch die Unterscheidung der עניי הארץ 2 3 von dem übrigen verkommenen Teil des Volks auf den Propheten zurückzuführen ist, dann ist es wahrscheinlich, dass für dieses Häuflein der Frommen auch eine Heilsaussicht in der Verkündigung des Zephanja Platz gefunden hat.

da konnte nicht wohl der Gedanke in ihm Platz greifen oder einen Wiederhall finden, dass dem Königtum in der Zukunft eine besonders hervorragende, eine messianische Aufgabe vorbehalten sei. Speziell konnte ihm das Davidshaus der glänzenden Erhöhung zur messianischen Stellung wohl kaum würdig erscheinen. Ich glaube, dass der Prophet dem davidischen Haus nicht sonderlich günstig gesinnt war. In der ziemlich frühen Weissagung 22 4[1]) ist zwar die Fortdauer des Regiments als möglich verheissen, aber auch nur als möglich und an eine sittliche Umkehr geknüpft, und in den späteren Heilsbildern 23 1—4 31 14ff. wird die neue Regierung nicht in bestimmte Beziehung, sondern eher in einen Gegensatz zur davidischen Dynastie gesetzt. Die eigentümliche Vorliebe des Jeremia für das Nordvolk (z. B. 3 11f.) mag ein Licht werfen auf die Gesinnung des Propheten gegen das Südreich samt seinem Herrscherhaus, und es wird für Volk und Hof mit ein Grund zu dem glühenden Hass gegen den Mann Gottes gewesen sein, dass er den messianischen Charakter bzw. die ewige Dauer der alten jüdischen Dynastie in Frage stellte.

Ferner tritt der Prophet in seiner Predigt auf als ein Feind des weltlichen Patriotismus und kämpft vor allem einen heissen Kampf gegen die überpatriotischen Fanatiker, die das Volk immer aufs neue gegen die chaldäische Übermacht aufriefen. Jeremia hat »die Verquickung der prophetischen Gedanken mit den nationalen Bestrebungen« (wie sie das dem Jeremia kurz vorausgehende Deuteronomium und die prophetische Richtung eines Nahum u. a. (S. 80f.) charakterisiert und wie sie auch im Messiasgedanken zum Ausdruck kommt) »wieder beseitigt« (Stade, Gesch. d. V. Is. I S. 644), oder möchte ich lieber sagen, wenigstens einen bedeutenden Versuch dazu gemacht. Von nationalem Ehrgeiz schlägt nicht viel in des Propheten Brust. Er rät seinen Mitbürgern, sich Babel zu fügen (Kap. 27. 29); er bedauert nicht Jerusalems Untergang, sondern die sittliche Verderbnis. Gegenüber seinen sonstigen leidenschaftlichen Klagen ist sein Wort von der Zerstörung seiner Heimat merkwürdig ruhig (vgl. auch Duhm, d. Theol. d. Proph. S. 248). — Konnte diesem Propheten etwas an glänzender Wiederherstellung zu messianischer Grossmacht gelegen sein?

Die Messiasidee bei Jeremia wird weiter unwahrscheinlich gemacht durch seine Gottesvorstellung. Jahwe wirkt alles allein, ja er schlägt seinen Thron mit Beginn der Heilszeit in

---

1) Ihre Echtheit ist nicht ganz sicher, da aus dem Abschnitt 21 11—22 9 jedenfalls ein Teil ausgeschieden werden muss.

Jerusalem auf und ist der Mittelpunkt des Lebens im neuen Reich 3 16f.

Sodann bedeutet der Prophet Jeremia einen grossen Fortschritt in der Vergeistigung der israelitischen Religion. Aus einem politischen Ereignis ist Israels Religion entstanden und mit dem politischen Ergehen ist sie immer eng verbunden gewesen. Daraus folgte, dass das Volk Israel als Nation im Gegensatz zu andern Nationen wie auch im Gegensatz zum Einzelnen Träger der Religion und der Gegenstand war, mit dem Jahwe in Beziehung stand. Das war die gewöhnliche Anschauung, das dringt auch bei Jesaia durch, der den Bund der Frommen nicht über Israel ausdehnt. Jetzt aber, da das politische Leben Israels aufzuhören drohte, da seine nationale Existenz zusammenbrach, lernte der Prophet, in der Schule eigener Lebenserfahrung noch tiefer geführt, dass die Religion vom nationalen Verband nicht unbedingt abhängig war. So bringt Jeremia einen doppelten Fortschritt: er durchbricht die nationale Schranke zum religiösen Universalismus und verengert den Kreis des religiösen Subjekts im religiösen Individualismus. — Wenngleich auch bei ihm in der Hauptsache das Volk Israel als solches Jahwes Volk und Empfänger der Heilszeit bleibt, wenn auch die Heiden nur als Anhängsel des jüdischen Volks erscheinen, so sind sie doch bei Jeremia zum erstenmal in den Gesichtskreis der prophetischen Anschauung getreten und in die Heilsweissagung aufgenommen worden.

Es kommen in Betracht die Stellen 3 17 4 2 12 15f. 16 19, deren Echtheit freilich von manchen angezweifelt wird. Aber Aussprüche wie 1 5.10 und 39 16ff. zeigen deutlich, dass Jeremia den Heiden in seiner Heilsverkündigung einen Platz gab, und erlauben uns nicht, die Verse 3 17 4 2 12 15f. 16 19 zu streichen, weil sie von den Völkern handeln.

Der religiöse Universalismus aber streitet wider die Messiasidee (S. 10f.), und wenn wir schon aus den Anklängen an ihn bei den übrigen Propheten einen Grund gegen ihre Teilnahme am Messiasgedanken entnahmen, so noch viel mehr bei Jeremia, der diesen Universalismus bestimmt vertreten hat.

Auf der andern Seite bekundet Jeremia in höherem Grad als einer seiner Vorgänger den religiösen Individualismus (vgl. neben andern Stellen auch 39 16ff. 45 5 35 18f.). Da er am öffentlichen Auftreten zeitweise gehindert war und ihm die unüberbrückbare Kluft zwischen seiner göttlichen Prophetie und dem Volksglauben immer wieder vor die Augen trat, hat er sich auf sich selbst zurückgezogen und den Umgang mit seinem Gott gepflogen. — Der Messiasgedanke aber, der im Zusammenleben aller, im nationalen Verbundensein seine Voraussetzung

hat, gehört deutlich einem andern, entgegengesetzten Anschauungskreis an als dieser religiöse Individualismus.

Im Zusammenhang mit dieser Vertiefung hat die Religion bei dem Propheten von Anatot den Charakter der Innerlichkeit bekommen (3 16 4 4. 14 6 10 7. 8 5f. 11 20 u. s. w.). Drum mussten ihm die äusseren Institutionen, die den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermitteln sollten, nahezu wertlos erscheinen. Er erwähnt für die Heilszeit das Priestertum nicht [1]), er glaubt (wenn Jer 31 34 echt ist), dass das Prophetentum überflüssig werde; so ist ihm sicherlich auch die Einrichtung des messianischen Königtums für die neue Zeit Nebensache.

Endlich können wir in Jer 1 10 eine höchst eigentümliche Umbiegung der messianischen Idee erblicken. Dort ist der Prophet dazu bestellt, in Jahwes Dienst Völker und Königreiche auszurotten. Darin spiegelt sich das theokratische Vollgefühl der Juden in Jeremias Zeit. Aber gerade das, was nach dem Volksglauben im Bereich des Messiasgeschäfts liegt, besorgt hier der Prophet und sein göttliches Wort. Dieses prophetische Bewusstsein steht in einem Gegensatz zu der im populären Messiasgedanken liegenden Anschauung, zu der Hoffnung kriegerischer Völkerbezwingung; es lässt vermuten, dass eine anders geartete »Messiasidee« in Israel entstanden wäre, wenn ihr Ursprung im Prophetismus zu suchen wäre.

So würde der Messiasgedanke im Widerspruch stehen mit der gesamten prophetischen Anschauung des Jeremia. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, dass die echten Heilsbilder des Propheten sich nicht mit der Messiashoffnung vertragen.

Es ist bei der Darstellung der jeremianischen Heilsweissagung zu trennen zwischen der Verkündigung bis vor 586 und solcher um und nach 586.

a) Aus der Zeit bis vor 586 ist das wichtigste Stück 23 1—4.

Die Verwandtschaft dieses Abschnitts mit Ezechiel (Kap. 34. 37) beweist nicht Abhängigkeit davon; das Bild von den Hirten kommt auch sonst in Jeremia vor. Die Rede stammt aus einer Zeit, da die Wegführung erst begonnen hat und die schlechten Hirten noch regieren. Sie werden angeredet; ihnen steht die Strafe bevor. Giesebrecht (im Handkommentar zu Jeremia 1894) hält V. 1—4 für eine exilische Beifügung von Jeremia oder Baruch als Schluss zu den Reden über das Königshaus; er findet in dem כל הארצות und darin, dass der Spruch zu der Strafandrohung eine Heilsweissagung fügt, einen Hinweis aufs Exil. Aber die Strafe steht den Hirten erst bevor, und für Jeremia, der sich für Nordisrael lebhaft interessiert, ist das Volk schon vor 586 in alle Winde zerstreut.

---

1) Auch 31 14 ist nicht von Jeremia.

Über die Leiter und mindestens teilweise auch über das Volk von Jerusalem ergeht nach der Predigt des Propheten aus dieser Zeit das Gericht des Untergangs und der Gefangenschaft 21 11ff. 24. 27. 29 16—19 34. Er hält zwar nach 22 1—5, dieser (vgl. S. 69) nicht ganz fragelos jeremianischen, im Fall der Echtheit sicherlich sehr frühen Weissagung, die Möglichkeit der Fortdauer für die Dynastie und damit auch für die politische Nation fest, aber immer mehr wird er zur Verkündigung des staatlichen Zusammenbruchs gedrängt 7 34 u. s. w. Dagegen erhofft er die Rückkehr der Verbannten (und zwar der von Ephraim 3 11—13. 19ff., wie der aus Juda nach 597 23 1—4 24); Jahwe wird sie sammeln und heimführen 23 3. Die Heilszeit bringt Einigung der Stämme, Mehrung der Bevölkerung 23 3; an Stelle der gegenwärtigen schlechten Herrschaft tritt eine gottgefällige Regierung, deren Segen in erster Linie Friede und Schutz ist gegenüber der jetzigen schrecklichen Zeit 23 4. An dem Glück nehmen auch die Heiden teil 4 2 12 15f. (16 19 ?).

b) In der Zeit während und unmittelbar nach der Endkatastrophe ist Jeremia lebhaft für Israels Hoffnung eingetreten. In diese Zeit versetze ich 3 14ff. 31ff.

3 14—18 passt nicht in seinen Zusammenhang. Denn im Vorhergehenden ist von Ephraim geredet, und es geht nicht an, V. 14 auf Ephraim zu beziehen, weil dann die Vermehrung (V. 16) nicht nötig wäre und in V. 15 ein Subjektswechsel stattfände (indem mit לכם Gesamtisrael gemeint sein müsste); — die Lade konnte erst nach Zerstörung des Tempels vermisst werden, dies setzt die Wegführung Judas voraus, im Zusammenhang aber bis V. 13 und wieder von V. 19 ab ist immer nur von Nordisrael gehandelt im Gegensatz zu Juda; — V. 19 schliesst gut an V. 13 an, nicht an V. 18.
Dies beweist jedoch nichts gegen Echtheit der Verse, sondern nur, dass sie ein Einschub sind aus anderem Ort; es folgt aus dem vorhin Gesagten, dass sie exilisch sind, sie können aber gleichwohl dem Jeremia zugehören, zu dem ihr Gedankengehalt sehr gut passt. Dass der Abschnitt exilisch ist, zeigt auch der Fortschritt gegenüber 23 1—4 und Kap. 12. An diesen Stellen handelt es sich nur um eine Unterbrechung der Verhältnisse, hier um eine totale Umänderung. Ist das Stück aber exilisch und echt, dann gehört es zweifellos mit Kap. 31f. zusammen, so dass wir also von Jeremia diese Eine zusammenhängende exilische Heilsweissagung haben, die er anlässlich des Ackerkaufes zwischen Jerusalems Fall und dem Weggang nach Ägypten geschrieben hat.

Bezüglich der einzelnen Verse glaube ich gegen Stade (ZAW III S. 14f.), Cornill, in der Jeremiaausgabe von The sacred books of the Old Testament (Haupt), u. a., die V. 17f. dem Jeremia absprechen, dass V. 17a bis נאם יהוה echt ist (vgl. S. 70); dagegen ist wohl V. 17b auszuscheiden, und auch V. 18, der nicht mit V. 14 zusammenstimmt, ist Flickwerk.

Was von 30—33 auf Jeremia zurückgeht, ist schwer zu sagen; manches wie z. B. 31 1—9, 31 15—20 gehört wohl einer früheren Zeit

des Propheten an; ich begnüge mich damit, auszusprechen, dass ich 31 21f. 3 14—17a 32 37—44 33 4—9 für den Kern der Heilsweissagung um 586 halte.

Der Inhalt dieser Weissagungen ist folgender: Israel und Juda werden von Jahwe gesammelt 32 37, nach Kanaan geführt 32 37, die Nation wiederhergestellt 33 7, das ganze Land bevölkert 32 44 33 6. Es bekommt eine gute Regierung 3 15, die für äussere Sicherheit, ruhiges Wohnen im Land sorgt 32 37. Dem Volk wird Natursegen und Heil gespendet 32 39ff. 33 6. 9. Mittelpunkt der neuen Gemeinde ist der Zion, wo Jahwe gegenwärtig ist 3 17. Ein unmittelbarer, geistiger Verkehr wird Gott und Menschen miteinander verbinden 3 16. Auch die Völker wallfahren zu Jahwe in der neuen Zeit 3 17. Voraussetzung des Heils ist die sittliche Besserung, die teils als menschliche Thätigkeit 3 14 31 22 (29 12—14) teils als Jahwes Wirkung 32 39f. 33 8 (24 7) erscheint.

Diese Heilsbilder handeln also wohl von nationaler Wiederherstellung und Einsetzung einer neuen Regierung; aber die Schilderung des neuen Regiments bleibt weit unter der Messiasidee stehen. Jeremia redet nicht vom einzelnen Regenten, sondern von »Hirten« im allgemeinen 23 4 3 15. Diese Hirten sind nach Analogie von 2 8 22 22 25 34ff. nicht blos die Könige, sondern die Regierung überhaupt (vgl. Jes 1 26). Und dann ist der Zweck des Regiments ein recht bescheidener; keine glänzende Macht wird ihm gegeben, es hat nur für innere Ruhe zu sorgen. Es wird ins Heilsbild aufgenommen, weil es eben für die unerlässliche Bedingung der Ordnung und somit der ungehinderten Religionsübung gehalten wird und weil das gegenwärtige miserable Regiment zur Zeichnung des Gegensatzes herausfordert. Dem Volk der Zukunft wird nicht äusserer Glanz verheissen, sondern ruhiges und friedliches Wohnen im Lande Kanaan 3 14ff. 32 37 33 6 u. s. w.

Aber auffallend ist doch, dass der Prophet in der eben gezeichneten Zukunftsschilderung an der staatlichen Organisation mit deutlichen Worten festhält und die Wiederherstellung der Regierung in neuer Form verheisst, offenbar, weil er sie für die Bedingung des geordneten Zusammenlebens in der Heilszeit erachtet. In dieser Ausgestaltung seines Heilsbildes nähert er sich dem Messiasgedanken, mit dem doch seine prophetische Anschauung im Widerspruch steht.

Es berührt bei einem Propheten wie Jeremia schon eigentümlich, dass er, wie vielleicht in 22 4, für das entartete Davidshaus eine ausdrückliche, wenn auch nur bedingte, Verheissung der fortdauernden Herrschaft ausgesprochen hat; es fällt noch viel mehr auf, dass er ähnlich wie Jesaia (in 1 26) und zwar noch in seinen

spätesten Weisssagungen (3 14ff.) die Einsetzung der Hirten für die Zukunft ganz bestimmt miterwähnt. Das ist keine messianische Verkündigung; es ist ja vor allem keine Verheissung einer einzelnen Messiaspersönlichkeit, es wird den Herrschern keine hervorragende Stellung, nicht einmal eine besondere Aufgabe nach aussen zugewiesen, die nationale Organisation der Heilszeit erscheint mehr nur als Mittel zum Zweck: aber es ist doch sehr merkwürdig, dass sie überhaupt erwähnt, als ein Bedürfnis empfunden wird. Das berührt deswegen seltsam, weil wir nach den sonstigen Aussprüchen des Propheten nicht annehmen können, dass er eine besondere, persönliche Vorliebe für Königtum und Staatsform gehabt hätte; es ist weiter deshalb ganz besonders merkwürdig, weil Jeremia sonst in seiner vergeistigten und vertieften Auffassung der Religion sich bemüht, die jüdische Frömmigkeit gerade von ihren materiellen Voraussetzungen loszuschälen, und weil er aus dem Schicksal seines Volks, aus dem Ereignis von 586, hätte lernen können, dass der staatliche Verband für das religiöse Leben nicht notwendig ist; es ist namentlich auch sehr bemerkenswert gegenüber den Propheten vom 8. Jahrhundert, gegenüber der Idee des Jesaia vom religiösen Bund der Gottesfreunde, die Jeremia doch wohl gekannt hat. Man vermutet bei ihm noch viel weniger als bei jenen prophetischen Vorgängern einen Gedanken an die Wiederaufrichtung des Staates; vielmehr erwartet man von ihm einen bestimmten Ausspruch *gegen* eine solche. Man sollte denken, Jeremia würde nach seiner religiösen Anlage die Vernichtung des Staates als höchstes Glück für Israel angesehen und verkündigt haben, damit endlich der wahre Kern der Religion, der unmittelbare, rein geistige Verkehr zwischen Jahwe und Israel, zwischen Gott und den Menschen, ans Licht treten könne.

Woher kommt dieses Festhalten an der äusseren politischen Organisation, mit der der Messiasgedanke sich berührt? Zeigt sich darin etwa eine innere Verwandtschaft unseres Propheten mit der Messiasidee, ein Ansatz zu jener Hoffnung, so dass wir ihren Ursprung doch im Prophetismus finden oder doch eine innere Zusammengehörigkeit des Messiasgedankens mit der Jahweprophetie, wenigstens mit der dem Exil zuneigenden Prophetie, zugeben müssten? Es ist jedoch nicht wahrscheinlich und durch die Gesamtanschauung des Jeremia fast ausgeschlossen, dass gerade dieser Prophet zuerst beim Nachdenken über die Heilszeit auf jene Annäherung an die Messiasidee von sich aus gekommen wäre; wir haben ja gesehen, dass die Geistesrichtung des Jeremia gerade in den Punkten, wo sie über die prophetischen Vorgänger religiös fortschreitet, sich am bestimmtesten vom Messiasgedanken abhebt.

Die Weissagung der neuen Regierung bei Jeremia ist vielmehr aus anderen Gründen zu erklären. Einmal ist zu beachten, dass auch sonst bei Jeremia die äusserlichen Momente (Natursegen, äusseres Glück, Zion als Mittelpunkt der neuen Zeit) ziemlich hervortreten, vgl. 32 37—44. Jeremia ist der erste Prophet, der die einzelnen Züge der Heilszukunft ausmalt. Er betont auch das Wunderbare in der Einführung der neuen Zeit (z. B. 31 22; vgl. auch 32 39, wo die Umwandlung der Herzen Jahwes That, also ein Wunder ist). Das berührt sich alles mit der Messiasidee und hat vielleicht seinen psychologischen Erklärungsgrund gerade in der hervorragend religiösen Anlage des Propheten. Jeremia wäre damit ein Beispiel dafür, dass die am tiefsten gewurzelten religiösen Naturen im Ausdenken oft kleiner Äusserlichkeiten das Gleichgewicht der Seele wiederherstellen. Sodann haben wir allerdings gefunden, dass Jeremia sich bemüht, die jüdische Frömmigkeit von ihren materiellen Substraten loszulösen; aber es tritt andererseits auch zu Tage, dass der Prophet in diesem Versuch mitten drin stehen geblieben ist. Wie ihm Israel doch in alle Zukunft das Volk Jahwès bleibt, so glaubt er auch, dass das religiöse Leben Israels ungehindert nur pulsieren könne auf dem heimatlichen Boden (vgl. 12 15), darum sieht er in dem von Jahwe befohlenen Ackerkauf die Bürgschaft der Heilszeit, darum wird Jerusalem die gefeierte Stätte des Kultus bleiben 3 17. Damit ist ein weiteres psychologisches Bindeglied dafür gegeben, dass diesem Propheten das Königtum in seiner Vorstellung von der Heilsvollendung nichts Störendes hat. Endlich aber begreift sich dieses Festhalten Jeremias am geschichtlichen Boden, an der nationalen Organisation und am System weltlicher Regierung, im Gegensatz zu seiner sonstigen tiefreligiösen Erkenntnis, völlig befriedigend, wenn wir darin einen Niederschlag der Zeitströmung erblicken dürfen. Wir müssen annehmen, dass die Messiasidee schon zu Jeremias Zeiten im Volk vorhanden war. Das beweisen die Messiasweissagungen Ezechiels, 17 22—24 und 21 32, die beide vor das Exil fallen; es wird auch durch II Sam 7 [1]), den Vorläufer

---

1) Die Verheissung an David und sein Haus in II Sam 7 setze ich in die Zeit Josias. Der jetzige Text zeigt diese Verheissung verbunden mit der Erklärung des Problems, warum David den Tempel nicht selbst gebaut habe. Das Ineinander dieser beiden Gedanken ist wohl kaum ursprünglich. Vielmehr ist die 2. Partie in Abhängigkeit von I K 8 14ff., veranlasst durch die Stellung von Kap. 7 nach Kap. 6, wahrscheinlich im Exil dem ursprünglichen Bestand von Kap. 7 beigefügt worden. Die Davidsweissagung dagegen (V. 1a bis בביתו; V. 4b 5a; von dem אני לקחתיך in V. 8 bis V. 9 Schluss; von והגיד לך bzw. והנני מגיד לך (Budde, in The s. books of the Old T.)

der Messiaserwartung, nahegelegt. Diese Stellen berechtigen zu der Vermutung, dass die Persönlichkeit des Josia, verbunden mit der vom Deuteronomium veranlassten Bewegung, vollends den Ausschlag zum Erwachen der Messiaserwartung gegeben hat. Und zwar verrät die Art, wie Ezechiel in den vorhin angeführten Stellen die Messiasidee vertritt, dass sie schon zur Zeit jener ersten ezechielischen Messiassprüche (um 590) ins allgemeine Bewusstsein übergegangen war (vgl. dann die Ausführung bei Ez.); so, dass sich auch der frömmste Jude ihrem, vielleicht ganz unbewussten, Einfluss nicht mehr zu entziehen vermochte und niemand im Volk sich die Heilszeit anders denken konnte denn als ein Staatsleben mit einem König an der Spitze. Dann hätte auch Jeremia mit seiner Verkündigung vom Wiederaufbau des Staats und der Regierungsform dem zeitgenössischen Messiasgedanken seinen Tribut gezahlt. Weil er aber seiner ganzen Richtung nach anders geartet ist, streift er von der Messiasidee ab soviel als nur möglich. Vor allem steht ihm kein einzelner Messias im Vordergrund, denn damit wäre sofort der Hauptnachdruck auf Israels äusseres Glück und auf die Machtstellung in der Welt gelegt. Darum knüpft er auch nirgends seine Hoffnung ans davidische Haus, er steht vielmehr (22 30) im Widerspruch mit Ezechiels Glauben, ja in gewissem Sinn mit der Verheissung von II Sam 7 (Jer 22 30 36 30, vgl. dagegen 35 19). Darum nennt er die Herrscher der Heilszeit רעים und giebt ihnen eine bescheidene Stelle im Zukunftsgemälde. Doch trotz alledem bleibt er im Bann der Idee.

Wenn aber die Messiaserwartung zur Zeit Jeremias vorhanden war, beweist dann nicht das Schweigen des Propheten über sie, dass er nicht dagegen war, dass also die Messiasidee doch dem Geist der Jahweprophetie nicht zuwiderläuft? Sollte man nicht erwarten, dass der Prophet die Idee gleich dem Vertrauen auf Tempel und Kultus als eine Versuchung zu fleischlicher Sicherheit klar und deutlich bekämpft hätte; und muss man daraus, dass er das unterlässt, nicht den Schluss ziehen, dass die Jahweprophetie nicht in dem behaup-

---

V. 11 bis V. 12 Schluss; V. 14—16) findet den geeignetsten Platz im 7. Jahrhundert: die längere Dauer des davidischen Fürstenhauses, der Untergang des Nordreiches mit seiner Regierung, die Bekanntschaft mit dem Grosskönigtum ist Voraussetzung; andrerseits scheint die Verheissung vor das Exil und die deuteronomische Geschichtschreibung, wenn auch nicht notwendig vor die Einführung des Deuteronomiums selbst, zu fallen. Auf Manasse wird wohl in V. 14 zurückgeblickt; am leichtesten erklärt sich die Entstehung der Weissagung unter der Glanzzeit des kraftvollen, beliebten, jahwetreuen Davidssohnes Josia.

teten Gegensatz zur Messiashoffnung gestanden ist? Aber wir wissen nicht, in welcher Gestalt und Vertretung der Prophet den Messiasgedanken sich gegenüberhatte, und auch nicht, wieviel uns von Jeremia überliefert ist; jedenfalls ist er wie alle andern unter die Feile der lesenden Nachwelt geraten. Und auch ohne das lässt sich das Schweigen des Propheten über die Messiashoffnung erklären: da Jeremia schon von der Messiaserwartung und der damit verbundenen Ausprägung der Heilshoffnung beeinflusst ist, steht er nicht mehr in dem bestimmten Gegensatz zu ihr, der die Prophetie des 8. Jahrhunderts, die Gedankenwelt eines Amos, Hosea, Jesaia, Micha von der Messiasidee scheidet. Ferner, wenn der Messiasgedanke unter Josia entstanden ist und durch die Gestalt des Josia hervorgerufen, vielleicht sogar ursprünglich auf ihn gemünzt wurde, so war für Jeremia, da er mit diesem König wohl zufrieden sein konnte, anfangs kein Anlass gegeben, gegen den Messiasgedanken aufzutreten. Wenn der Prophet aber späterhin, unter Jojakim und seinen Nachfolgern, das Vertrauen auf den Messias nicht angreift, so ist das daraus wohl zu verstehen, dass er noch stärkere Gegner zu bekämpfen hat als diese Hoffnung. Er wendet sich auch nicht in speziellen Worten gegen das Vertrauen der Menge auf seine Erwählung, auf den neuen Bund, der nach des Volkes Meinung mit der Durchführung des Deuteronomiums gegeben war; er konzentriert seine Opposition auf das, worauf sich die Zuversicht des Volks konzentrierte. Das war das fleischliche Bauen auf die Unantastbarkeit des bestehenden Zion, den Wert des Kultus und den Besitz der Tora. Darin sieht der Prophet den wundesten Punkt (Kap. 26). Das war auch ein viel gefährlicheres Vertrauen als das auf den kommenden Retter. Denn es besagte ein Doppeltes: es kommt kein Gericht, und: wir brauchen uns nicht zu bekehren. Das Vertrauen auf den Messias aber war ein davon erst abgeleitetes Vertrauen und besagte im Vergleich damit nur: mit Israels Zukunft ist es nicht aus, sondern es bekommt im Gegenteil eine Weltstellung. Endlich, gegen den Wahn der Masse, die Heilszeit komme in Kürze und der gerade regierende König werde der Herrscher dieser Heilszeit, war die wirkungsvollste Predigt nicht die Verwerfung der Messiashoffnung, sondern die Verwerfung der jetzigen Dynastie (vgl. 21 11ff.). Die edleren Kreise des Volks aber, die der Messiaserwartung huldigten im Gegensatz zum jetzigen System und Herrscherhaus, konnte Jeremia schon wegen ihrer Opposition gegen die Regierung nicht angreifen.

Also zeigt die Annäherung an den Messiasgedanken, die sich in Jeremias Zukunftshoffnung vollzieht, zwar eine allmähliche Beeinflussung des israelitischen Prophetismus durch die im

Gemeinbewusstsein vorhandene Messiashoffnung (vgl. dann noch mehr bei Jeremias Mitpropheten), es ist aber damit doch nicht eine ursprüngliche Verwandtschaft der Jahweprophetie mit der Messiasanschauung gegeben; und gerade das, dass Jeremia als Zeitgenosse der Messiasidee sich ihr nicht eigentlich anschloss, sondern sie nur durchklingen lässt, ist ein Beweis, dass der Geist der Jahweprophetie sich in seinem innersten Wesen gegen die Messiasidee ablehnend verhält.

Resultat: Die Stellung des Jeremia zum empirischen Königtum, zum Davidshaus und zum Patriotismus; seine Gotteserkenntnis; seine Vergeistigung der israelitischen Religion (im religiösen Universalismus und Individualismus); seine Wertschätzung des Prophetentums; seine Heilshoffnung und namentlich sein Verhältnis zu der vorhandenen Messiaserwartung treiben zu der Annahme, dass auch der Prophetie des Jeremia im Grund die Messiasidee fremd ist.

Die einzelnen Messiasstellen in Jeremia.

Die Unechtheit der im Jeremiabuch vorhandenen Messiasstellen wird nicht blos durch die allgemeinen Erwägungen nahegelegt, sondern auch durch die Beschaffenheit dieser Stellen bestätigt. Es sind 23 5f. 33 14ff. 30 9 30 21.

23 5f. ist die Weissagung vom Davidsspross [1]).

23 1—8 zerfällt in 3 Teile, die in losem Zusammenhang stehen: V. 1—4; V. 5f.; V. 7f.; auch die Verse 5—8 gehören nicht zusammen, sondern sind 2 Stücke, denn V. 7f. fällt gegen V. 5f. bedeutend ab und ist selbstverständlich nach V. 5f. — V. 5ff. sind aus einem andern Gedankenkreis als V. 1—4. In V. 4 ist von Hirten, hier von Einem Spross die Rede; der einzelne Regent tritt in den Vordergrund gegenüber der unbestimmten Anzahl von Regenten. Auch hat der Spross eine andre Stellung im Zukunftsbild 23 5f. als die Hirten in dem von 23 1—4. — V. 5f. könnte, wenn jeremianisch, nur exilisch sein; vor dem Exil finden wir nur Drohungen über das davidische Königshaus bei Jeremia (K 22), auch deuten die Ausdrücke הקים צמח und מלך מלך darauf hin, dass die davidische Dynastie nicht mehr besteht. — Aber der Spruch ist auch nicht jeremianisch: die eschatologische Formel הנה ימים באים macht ihn verdächtig, vgl. 33 14 9 24 16 14 30 3 31 38 23 7 31 27 31 31, lauter anfechtbare Stellen; — das נאם יהוה hat hier eine andre Stellung als sonst in Jeremia, besonders in V. 1—4; — was die litterarische Beziehung betrifft, so scheint der Spruch durch die Verheissung in Ez 34. 37 angeregt zu sein, der Gebrauch von צדק und ישע erinnert an Deuterojesaia und der in יהוה צדקנו enthaltene

1) Der צמח ist gerade so sicher wie der חטר Jes 11 1 ein Individuum, nicht die Dynastie. Die kollektive Fassung, die z. B. Graf (der Prophet Jeremia 1862) vertritt, wird widerlegt durch das בימיו und die Namengebung.

Gedanke, dass Israels Heilszeit zugleich die Rechtfertigung des Volks und seiner Religion sei, hat seine Parallelen in späterer Zeit (vgl. die Psalmen); — endlich gilt die allgemeine Behauptung, dass die Messiasidee im Widerspruch steht mit Jeremias sonstiger Zukunftshoffnung, speziell hier. Das macht ein Vergleich mit 3 14ff. evident. Im Gegensatz zur Gegenwart Jahwes als des Himmelskönigs und im Gegensatz zur Innerlichkeit der religiösen Anschauung in 3 14ff. tritt hier der messianische König, der Stellvertreter Gottes, lebhaft hervor. Neben dem innerlichen Verkehr zwischen Volk und Jahwe aber lassen sich höchstens »Hirten« denken, nicht dagegen »Ein Hirte«. Möchte man also schon versucht sein, die Hirten in 3 14ff. zu streichen, so noch viel mehr den Davidsspross von 23 5. Es ist auch nicht denkbar, dass der Prophet im Lauf des Exils von 3 14ff. zu 23 5f. fortgeschritten wäre. Das wäre für Jeremias Bewusstsein alles eher als ein normaler Entwicklungsgang. — Die Benützungen der Stelle in Jer 33 15f., Sach 6 12 und Sach 3 8 geben nur Recht zu der Vermutung, dass sie älter ist als diese Stücke. Es scheint, dass während des Exils, da man sich an Jeremias Heilsweissagung aufrecht erhielt, die echten Heilssprüche des Propheten durch allerlei Zuthaten bestimmter und zuversichtlicher gemacht wurden vgl. 30 2ff. u. s. w.

23 7f. kann wohl echt sein, exilisch und ursprünglich an andrem Ort stehend. Es klingt wie ein Trostsprichwort, das vielleicht von Jeremia aufgebracht bald in aller Mund war und später hieher versetzt wurde vgl. 16 14f.

33 14—26 ist zweifellos unecht vgl. die Gründe, die Kuenen (Einleitung II (Müller) S. 198) und Giesebrecht im Jeremiakommentar anführen. Es setzt Kap. 23 5f. voraus (והקימותי את הדבר הטוב u. s. w.). Die ursprünglich in 23 6 auf den einzuführenden und vorzustellenden messianischen König gemünzte Namengebung ist hier weniger passend auf Jerusalem übertragen. Das Ganze ist eine Abschwächung und Verflachung der Vorlage. Es ist ein später Einschub, nachdem 23 5f. bereits eingefügt war und jeremianische Geltung erlangt hatte.

30 9. 21. Wieviel von Kap. 30 dem Jeremia zuzuschreiben ist, lässt sich schwer bestimmen. Im Unterschied von Smend (Lehrbuch d. a. R. S. 239 Anm. 1), der das ganze Kapitel aus Jeremia entfernt, möchte ich für V. 12—17 die Echtheit festhalten. Das Kapitel ist überarbeitet dem Kap. 31 vorgesetzt worden, um Juda Ephraim gegenüber mehr zur Geltung zu bringen.

30 4—8 reden von der Wendung als nahe bevorstehend; das widerspricht der sonstigen Meinung Jeremias (K 29 5ff.). Die Verse berühren sich zeitlich und inhaltlich mit Jes 21 1—10; 13; 14 4—23. V. 9, der mit Hos 3 5 Ähnlichkeit hat, ist m. E. von V. 4—8 abzutrennen und noch später als dieser Abschnitt: das עבדו als Gegensatz zu יעבדו V. 8 ist künstlich, der »Jahwedienst« ist kein passendes Pendant zur Fremdherrschaft; עבר את יהוה ist sonst Gegenstück zum Götzendienst, nicht zur politischen Abhängigkeit (I Sam 7 3 u. s. w.); dagegen ist es leicht zu verstehen, dass ein Glossator seinen Zusatz dem Zusammenhang äusserlich anpasst; — der Subjektswechsel von יעבדו V. 8 zu עבדו V. 9 ist höchst seltsam [1]); — im ganzen Abschnitt erscheint die Einzahl יעקב als Objekt, in V. 9 wird auf einmal die

1) Nach LXX sind freilich die Juden das Subjekt von יעבדו, aber dies wird durch das *αυτοι* der LXX verdächtig gemacht.

Mehrzahl eingeführt[1]); — V. 9 bildet zwar dem Gedanken nach einen passenden Abschluss zum Übrigen, ist aber im Vergleich zu der stürmischen Sprache des Lieds V. 4—8 matt.

30 18—22 weist sich durch die »Scheu vor Jahwe« als ganz unjeremianisch aus; in sprachlicher Beziehung können ישב V. 18, צעי V. 19, עדה V. 20 als Belege späterer Zeit angeführt werden; vgl. im übrigen Giesebrecht im Jer.kommentar. Wir müssen in der zeitlichen Ansetzung dieser Verse sehr tief herabgehen. Ob der אדיר und משל V. 21 der Messias ist oder der Hohepriester, lässt sich nicht sicher ausmachen; die Betonung der heimischen Herkunft ist beim König leichter zu verstehen als beim Priester. Redet die Stelle vom Messias und giebt sie ihm keinen andern Beruf als den, die Gemeinde vor Gott zu vertreten, so gehört sie der spätesten Entwicklung des Messiasgedankens an.

[22 4 handelt nicht vom messianischen Königtum, sondern von der einfachen Fortdauer des empirischen; 17 25 ist = 22 4 und von diesem abhängig. Kap. 17 19—27 ist übrigens sicherlich nicht von Jeremia.]

In der ursprünglichen Schrift des Jeremia ist also der Messias nicht vorhanden.

Nahum, Habakuk u. a.

Jeremia zeigt eine Vermischung des Jahweprophetismus mit der Geistesrichtung des Messiasgedankens (S. 73—76). Und nach dem Beispiel dieses grössten Propheten seiner Tage werden wir annehmen müssen, dass die übrigen, nicht im gleichen Mass hervorragenden, Vertreter der Sache Jahwes an dieser Vermischung in noch höherem Grad teilgehabt haben. Gegenüber dem Eindringen fremder Einflüsse in Kult und Sitte (vgl. z. B. Zeph 1 8) mussten die Freunde Jahwes und die Anhänger der israelitischen Religion den heimischen Kult und die väterlichen Bräuche hochhalten, musste sich die Prophetie Jahwes auch mit dem nationalen Gedanken verbinden. Das ist eine Annäherung an die Messiasidee, die von der Zeit geboten, aber mit dem ursprünglichen Geist der Jahweprophetie nicht gegeben war. Überhaupt hat um die Wende des 7. Jahrhunderts die Prophetie Einiges von ihrem anfänglichen reinen und strengen Charakter verloren. Dafür ist ein Zeugnis die Prophetie des Nahum, der von seinem Gott verlangt, dass er Israels Ehre vor der Welt wiederherstelle, und seine Strafpredigt allein gegen

[1]) LXX hat zwar V. 8: τραχηλου αυτων und δεσμους αυτων, das ist aber wohl durch die Lesart צואריו und מוסרותיו entstanden. Bei dieser Lesung würde der Gegensatz der Mehrzahl V. 9 zum Übrigen noch schärfer.

die heidnische Grossmacht richtet; und auch die Schrift des Habakuk, die dem Feind Israels die Strafe wünscht und dem Assyrer (?) als dem רשע das eigne Volk als den צדיק gegenüberstellt, zeigt, wie sehr sich der Charakter der Prophetie geändert hat. Statt ihren Blick auf Juda zu beschränken und an dessen Besserung zu arbeiten, fangen jene Propheten an, das Gericht über die Feinde auszumalen. In der langen Nacht des Unglücks ersteht ihnen der Glaube, dass das Volk genugsam gezüchtigt sei und nunmehr, wenn es auch nicht anders geworden ist als es früher war, die bessere Zeit verdient habe. So beschäftigen sie sich mit dem Gedanken an die Vernichtung der feindlichen Weltmacht, und damit verbindet sich, dass sie in dieser Vernichtung der Feinde Israels Glück und künftiges Heil erhoffen. Das sind die gleichen Gedanken, wie sie in der Messiasidee zusammenlaufen.

Resultat: Unter dem Einfluss der Zeitströmung und der äusseren Schicksale Israels entfernt sich die Jahweprophetie kurz vor dem Exil von ihrem ursprünglichen Charakter und nähert sich der im Messiasgedanken vorausgesetzten Geistesrichtung.

Ezechiel.

Die eben gezeichnete Prophetie bildet den Übergang zu Ezechiel, dem letzten grossen Propheten vor dem Exil. Ezechiel ist der erste uns bekannte Jahweprophet, der die Messiasidee vertritt. In 17_{22-24} und 21_{32} verkündet er, dass die Linie des Jojachin den Thron der Zukunft besteigen werde.

Diese beiden Messiassprüche tragen mit ihrem Zeitcharakter und ihrer ganzen Darstellung zu deutlich das Zeichen der Echtheit, als dass sie dem Ezechiel abgesprochen werden könnten. Wir haben also mit der Thatsache zu rechnen, dass der Jahweprophet Ezechiel Messiashoffnung ausgesprochen hat.

17_{22-24}: Der zarte Schössling ist jedenfalls wegen des Gegensatzes zu Zedekia ein König und nicht etwa Israel. Smend (Kommentar zu Ezechiel im kurzgef. exeg. Handbuch zum AT 2. Aufl. 1880) deutet ihn auf Jojachin und sein Haus, wobei mit dem רך hingewiesen wäre auf die scheinbare Bedeutungslosigkeit der Gola, aus der das messianische Reich hervorgehen soll. Genauer müssen wir nach Analogie von 17_{3}f., wo die צמרת הארז im Zusammenhang allemnach die Königsfamilie, der ראש ינקותיו aber Jechonja ist, V. 22 so verstehen, dass einer aus dem ראש ינקותיו (= aus der Linie Jechonjas), also ein einzelner Nachkomme Jechonjas gemeint ist. Der הר גבה braucht nicht gerade der Zion zu sein (Smend), das wäre vielleicht eine zu spezielle

Ausdeutung des Bilds; der Berg ist vielmehr allgemeiner ein Bild für die Machtstellung.

21 32b [1]) handelt nicht von Nebukadnezar; dies ist ausgeschlossen einmal durch das משפט und dann dadurch, dass der Kommende jetzt in Niedrigkeit sich befindet; die Stelle ist vielmehr vom künftigen israelitischen König zu verstehen. Gegenüber dem jetzigen Fürsten Zedekia, der wegen seiner Einsetzung durch den Fremdherrscher dem Propheten mehr als Usurpator denn als Davidide erscheint, ist dieser künftige König der אשר לו המשפט. Wahrscheinlich ist auch hier einer aus Jechonjas Geschlecht gemeint, der im Gegensatz zu Zedekia den rechtmässigen Anspruch auf den Davidsthron hat. Das בא 21 32 ist leichter verständlich, wenn es sich um eine erst zukünftige Person handelt.

In diesen beiden Sprüchen, die in die Anfangszeit des Propheten (um 590) zu setzen sind, denkt Ezechiel ganz deutlich an einen künftigen König in Israel; und zwar erwähnt er mit aller Bestimmtheit Einen König 21 32 (vgl. 17 22) im strikten Gegensatz zum Individuum Zedekia. Der Prophet stützt seine Hoffnung auf eine historische Familie, einen bestimmten Zweig des davidischen Hauses, mit dem er wohl in Freundschaft verkehrte. Dem König der Zukunft wird eine starke Dynastie verheissen 17 23; sein Erscheinen bedeutet für Israel Jerusalems Aufbau und die Neugründung des Staats 21 32, seine Machtstellung ein nationales Erblühen, die Unterthanen haben teil an dem Glanz der Herrschaft 17 23. Das Königtum bringt dem Land Wohlfahrt und Gedeihen. Die כל צפור und כל כנף 17 23 verglichen mit 31 6 legen nahe, dass der Prophet dem Messias die Stellung eines Grosskönigs verheissen will, der zum mindesten das Gebiet des vereinigten Altisraels bekommen wird, wenn auch, wie es scheint, nach der Meinung des Propheten die übrigen Grossmächte in ihrem Bestand durch ihn nicht gestört werden sollen und ihm keine politische Beziehung zu ihnen gegeben wird.

Zweifellos hat nach diesen Aussprüchen Ezechiel sich persönlich der Messiashoffnung zugewendet, er bleibt ihr auch nach 586 in Kap. 34 und 37 [2]) treu und hat bei der Endredaktion die Messiasweissagungen seiner Jugend unberührt gelassen. Er erhofft ja auch bis zum Schluss die politische Erneuerung Israels; er giebt selbst in 40—48 dem Zukunftsleben den nationalen Ver-

1) Ez 21 32b ist nicht nach Gen 49 10 gebildet (Smend), sondern wahrscheinlicher ist Gen 49 10 nach Ez umgewandelt und der dortige messianische Gedanke durch die Ezechielstelle veranlasst.

2) Es ist nicht möglich, die dortigen Messiasstellen aus Ezechiel zu eliminieren. Die Sätzchen mit David sind zwar in beiden Kapiteln sehr lose eingefügt (37 24a z. B. liesse sich herausnehmen, ohne eine Lücke zu hinterlassen). Aber das נשיא spricht doch zu sehr für Echtheit, und Kap. 34—37 dem Ezechiel ganz zu nehmen, ist durch den ezechielischen Charakter dieser Kapitel ausgeschlossen.

band als Grundlage und verheisst noch in seinem letzten Stück, 29 17—21 [1]), Israel eine gewaltige Macht. Das muss um so mehr betont werden, weil Ezechiel sonst mit der Vergangenheit völlig bricht und für die Heilszeit eine absolute Neuschöpfung verheisst, total andre Menschen, total andre Lebensbedingungen. Es trifft ja bei ihm der Gesichtspunkt nicht zu wie bei einem Juden vor dem Exil, dass er sich den Zukunftsstaat einfach nicht anders denken konnte denn als ein politisches Wesen mit Monarchie. Ezechiel hat das Exil erlebt und weiss, dass Israel auch als Kultgemeinde existieren kann mit der Priesterschaft; der Kult aber war wohl vom heimatlichen Boden abhängig, aber nicht vom Königtum. Der Prophet hätte darum die Funktionen der Staatsgewalt auf die Zadokiten übertragen können.

Wenn nun Ezechiel trotz alledem an der Messiashoffnung festhält und die Verheissung politischer Wiedergeburt bis zuletzt bei ihm wiederkehrt, könnte man meinen, er habe für das Königtum der Zukunft ein ganz besondres Interesse gehabt. Und da Ezechiel nach unsrem bisherigen Befund der erste Prophet ist, von dem wir einen Messiasspruch hören, ergiebt sich die Vermutung, ob nicht er der Urheber des Messiasgedankens gewesen ist.

Aber dies ist nicht möglich, weil die Messiasidee sich bei Ezechiel wie bei Jeremia deutlich als ein fremdes Stück in der prophetischen Gesamtanschauung ausweist:

1) Jahwe, der Heilige, ist die allgewaltige Persönlichkeit in Ezechiels Vorstellungswelt. Alles geschieht um seiner Ehre willen, Jahwe ist der Beleidigte, er schafft sich selbst Genugthuung. Überall soll Jahwe glänzen, nicht Israel oder sein König. So geht Ezechiel auch einen Schritt über Jer 23 1—4 hinaus, indem er den schlechten Hirten in erster Linie Jahwe selbst, mehr als die guten Hirten, gegenüberstellt. Jahwe wirkt alles in eigenster Person, er sammelt Israel und führt es nach Kanaan 11 17 20 34. 41f. 28 25f. 34 11—16 36 8—12. 24 37 (V. 21) 38 8 39 27, nachdem er das Land von den Feinden gesäubert hat 35 f.; er vermehrt das Volk 36 11. 37f. 37 26, giebt ihm Natursegen 34 26ff. 36 29f. und Leben in sorgloser Ruhe 34 25ff. (38 11 39 26), Sicherheit vor den Feinden 28 24 (29 15f.) 34 28 38f. Nicht der davidische König also sorgt für Ruhe und Ordnung wie in Jer 23, sondern Jahwe. König Jahwe wohnt selbst im Land 48 35; יהוה שמה ist überall der Grundgedanke. — Neben dieser beherrschenden Gestalt des Himmelskönigs hat der messianische Fürst keine Bedeutung. Jahwes Wirken aber ist ferner Ein Wunder.

---

1) קרן V. 21 geht nicht auf den Messias, sondern ist = starke Macht (Am 6 13 Dan 7 7. 20 u. s. w.).

Die Heilszeit beginnt nicht durch eine grosse Heldenthat, sondern durch das Mirakel der Auferstehung; Gog von Magog wird nicht durch das Schwert des Kriegsmanns vertilgt, sondern durch die Schrecken des Himmels 38 22. — Da ist der Messias mit seiner menschlichen Kraft zu wenig.

2) Das Volk der Heilszeit ist nach Ezechiel vorwiegend Kultgenossenschaft; die politische Gestaltung ist ihm doch nur nebensächliche Unterlage. Wichtiger als die Wiederaufrichtung des Staats ist dem Propheten die von Tempel und Kult. Die Heilszeit beginnt nach Kap. 43 mit Jahwes Einzug in den Tempel. In 40—48 [1]) ist der Staat mit seinem König nur ein Diener der Kirche. Ezechiel ist ein Zadokssohn gewesen; so dominieren die Priester in seinem Zukunftsbild als die Träger der Theokratie, wie sie auch in Wirklichkeit durch ihre Überzahl die davidische Familie an die Wand zu drücken beginnen; sie verdunkeln in 40—48 das bescheidne Bild Davids von 34. 37 vollends ganz. Die Zadokiten sind ein besondrer Stand von grösstem Gewicht 40 46 43 19 44 15ff. 48 11; Priester und Leviten bekommen grosse Abgaben 44 29f. und beträchtlichen Landbesitz 45 1ff. 48 11ff. Nicht ein politisches Leben soll Israel künftig führen (vgl. auch die Verspottung des nationalen Selbstgefühls in Kap. 15), sondern das Dichten und Trachten soll im Kultus aufgehn 20 40f. 43 18ff. 44 23. Zion, wo Jahwe in realer Gegenwart thront, ist das Herz des Volkslebens. Äussere Machtstellung sticht dem Propheten nicht in die Augen; er erwähnt zwar, dass Juda über die Nachbarvölker hervorragen werde 16 61, aber das ist ein verschwindender Zug. Jedenfalls liegt ihm nichts daran, dass Juda eine Weltmacht wird stärker als Ägypten und Babel (vgl. auch 38 11). Israel soll sich unter den Nationen nicht durch weltlichen Glanz auszeichnen, sondern durch kultische Trefflichkeit. Krieg giebt's nicht mehr, die Völkerfehde wird ein- für allemal durch Jahwe beendigt. Das alles beweist doch, dass jenes Interesse des Propheten für die politische Wiedererstehung Israels (S. 83) nicht in der tiefsten Tiefe seines Geistes gewurzelt hat. Im Innern der Gemeinde aber ist immerwährende Ordnung. Denn das Volk ist ein Volk von Heiligen 11 18—20 (13 9 20 35—38) 36 25ff. 37 23 39 29 43 7ff. 44 23 u. s. w., das ist der Zweck der Gesetzgebung und Wirkung des göttlichen Wunders. — So fehlt dem König der Zukunft die Existenz-

1) Immerhin drängt sich beim Vergleich dieses Teils mit dem übrigen Buch die Frage auf, ob er nicht blos von einem Schüler des Ezechiel ist, der die Ideen des Meisters noch schärfer ausgeprägt und noch mehr ins Schema eingeengt hat. Doch bleiben die Kapitel auch so ein Spiegel ezechielischen Geistes.

berechtigung, weil das Geschäft; er hat weder im äusseren Leben der Nation noch im innern etwas zu thun.

Die Degradierung des Königs spiegelt sich in der Benennung, die dem Volksgebrauch ins Gesicht schlägt. Er heisst fast immer נשיא, nicht מלך 44 3 45 7. 16f. 22 46 2. 4. 8. 10. 12. 16. 17. 18; sogar schon 34 24 37 25, wogegen מלך nur 37 22. 24 vorkommt. Dieses Minus wird durch das עבדי 34 23f. 37 24f. nicht aufgewogen. Auch der empirische König wird נשיא betitelt 12 12 19 1 21 30 30 13 u. s. w., wogegen die Weltkönige meist מלכים heissen 27 33 28 12 29 2 u. s. w., so vor allem Nebukadnezar. Damit will Ezechiel seinem Volk sagen, dass es nicht mit den Weltmächten konkurrieren soll; und wir erkennen daraus, dass Ezechiel im Grund seines Herzens für den Messiasgedanken nicht viel Sympathie gefühlt haben kann.

3) Weiter ist auch der ausgeprägte Gesetzesstandpunkt des Ezechiel der Messiasidee feindlich. Denn diesem erscheint das Königtum, dessen Ausartung noch in aller Gedächtnis war, als eine Institution menschlicher Sünde, nicht als der grösste Segen. — Das wirft seinen Schatten auch auf den idealen König der Zukunft (vgl. 43 7 45 8f. 46 18). Zudem, wenn das tägliche Leben des Menschen Zug für Zug vorgezeichnet war, dann brauchte man keinen lebendigen Hort für Jahwes Willen.

4) Endlich ist Ezechiel seiner ganzen Natur nach nicht blos schöpferischer Gesetzgeber, sondern auch Seelsorger gewesen. Die praktische Arbeit ist ihm wichtiger als die Zukunftshoffnung. Und die Seelsorge richtet sich an den Einzelnen 3 16—21 18 33 1ff.; darum tritt dieser jetzt dem Volksganzen selbständiger gegenüber. Das Volk erscheint nicht mehr als geschlossener Kreis, sondern als Summe der einzelnen Glieder. — Die Messiashoffnung aber ist mit der ersteren Anschauung verwandt.

Dass die Messiasidee nicht zur Gesamtrichtung des Ezechiel passt und der Prophet sie also in einem gewissen Widerspruch mit sich selbst vertritt, das erhellt auch aus der Art, wie sich Ezechiel zum Messiasgedanken selbst gestellt hat; daraus, dass seinem Messias von Anfang an eine gewisse Unbestimmtheit anhaftet und dass er seine Messiashoffnung mehr und mehr abgeschwächt, schliesslich fast ganz aufgegeben hat.

Die Messiassprüche in 17 22—24 und 21 32 entbehren des Feuers, das in der populären Messiashoffnung wohl geglüht hat. Der Zukunftskönig ist nicht gedacht als Befreier aus Not und Exil und als Hersteller der Heilszeit, sondern nur als mächtiger Herrscher. Befreiung und Herstellung der neuen Zeit sind ebensogut Werk Jahwes allein wie die Erweckung des Messias selbst. Der König erscheint (vgl. S. 82) nur in seiner Bedeutung für Israel ohne deutliche Beziehung zur Aussenwelt, und weil er keine bestimmte Aufgabe hat, treten die Züge seiner Gestalt nicht in scharfen Umrissen hervor, am wenigsten in 21 32. Gerade

diese Messiasgestalt in Ez 17 22—24 und 21 32 legt nahe, dass Ezechiel nicht der Vater der ganzen Idee sein kann. Wäre er das gewesen, dann hätte er den Messiasgedanken viel deutlicher vertreten, hätte ihm vor allem auch eine viel beherrschendere Stellung in seiner ganzen Prophetie, insbesondere in seiner Zukunftshoffnung geben müssen; dann hätte er ihn im Exil noch viel bestimmter ausgestalten müssen als vor dem Exil. Dagegen verliert der Messias bei Ezechiel späterhin nur noch mehr an Bedeutung. In Kap. 34 und 37 ist wohl noch die Einzelpersönlichkeit des kommenden Herrschers erwähnt, die durch die Benennung דוד dem Anfänger der ersten davidischen Dynastie gleichgestellt ist; der künftige David ist Jahwe besonders lieb und teuer, auch hat er den Wert des Einheitsbandes für die zwei Stämme 37 22 und wird im Gegensatz zu den vorexilischen Fürsten ein guter Hirte sein 34 23, unter dessen Scepter die Unterthanen nach Gottes Satzungen leben 37 24: aber im übrigen tritt er gerade hier neben Jahwe völlig zurück, und ausser dem רעה 34 23 wird ihm eigentlich gar keine Thätigkeit gegeben. So erscheint der Messias mehr nur als statistische Figur, die auftritt, um wieder zu verschwinden. Der davidische Herrscher ist den übrigen Wohlthaten bei-, nicht übergeordnet. Vollends von einer Weltbedeutung ist hier keine Spur vorhanden. Sehr bemerkenswert ist sodann das Fehlen des Messias in dem auf Kap. 37 unmittelbar folgenden kriegerischen Enddrama Kap. 38 f. Und in dem letzten Hauptteil des Buchs Kap. 40—48 ist die Messiasidee ganz fallen gelassen. Hier ist der König der Zukunft nicht einmal mehr soviel als der vorexilische König war. Dass er Davidide ist, wird nicht ausdrücklich bemerkt, ist aber wohl darin eingeschlossen, dass das Königtum als Fortsetzung des alten erscheint 45 8ff. Er hat zwar eine ganz besondre Stellung im Volk, jedoch nur in der Laienwelt. Ihm samt den Laien aber steht der Priesterstand als der höhere gegenüber. Der Fürst ist nur Schutzherr der Kirche. Die Kultusordnung, Opfer und Feste, sind seine Sache 45 17. 22ff. 46 1ff., ihm werden drum die Kirchensteuern gezahlt 45 13—16 (vgl. II K 22 4ff.). Er hat einige Vorrechte vor den Laien 46 2f., auch wird er 45 22 als Besonderer neben das Volk gestellt, er hat ansehnlichen Landbesitz 45 7f. Aber während früher der König Herr des Tempels war und Oberpriester, die Priester dagegen königliche Beamte, sind jetzt die Priester Herren des Tempels und der König ist ausgeschlossen vom Heiligtum 44 2f. 46 2ff. Er wird 46 9 mit dem Volk zusammengeworfen, die Fürsten werden eindringlicher als die andern ermahnt 43 7 und besonders vor Überschreitung ihrer Macht gewarnt 45 8f. 46 18. Der königliche Grundbesitz wird immer nach dem der Priester und Leviten auf-

gezählt, die königlichen Gebäude dürfen nicht in der Nähe des Tempels stehn, nicht der Regent, sondern die Priester sind die Richter 44 24 (neben Jahwe Kap. 34), vgl. das überarbeitete Deut 17 9.

So beachten wir in Ezechiel eine interessante allmähliche Schwenkung: Kap. 17 blickt das Davidshaus in eine stolze Zukunft, der König der neuen Zeit ist ein mächtiger, Aufsehen erregender Herrscher und Segen für sein Volk. Kap. 34 und 37 ist er ein Pendant zum ruhmvollen David, Knecht Jahwes, aber ohne jede kausale Beziehung zu den Gütern der Zukunft. Kap. 40 ff. ist er oberster Tempeldiener. Diese Schwenkung beweist, dass die anfänglich gehegte Messiashoffnung nicht aus dem eigensten Gedankenkreis des Propheten entsprungen ist. Wäre der Prophet selbst der Urheber der Messiasidee, wäre er auch nur von Anfang an ihr völlig überzeugter Anhänger gewesen, dann hätte er sie nie wieder in dieser Weise verlassen können.

Weil also die Messiashoffnung ein heterogenes Glied des ezechielischen Zukunftsglaubens ist, und weil der Prophet sie nie in voller Bestimmtheit geteilt, sich vielmehr ihrer mehr und mehr, schliesslich fast ganz entledigt hat, kann Ezechiel nicht selbst den Anstoss zur Messiaserwartung gegeben haben. Und es lässt sich auch die Quelle angeben, aus der die Messiashoffnung dem Ezechiel zugeflossen ist, es giebt eine befriedigende Erklärung, wie der Prophet zu dieser ihm an und für sich fremden Anschauung gekommen ist. Wie wir schon bei Jeremia (S. 76) aussprachen, wird das eigentümliche Verhältnis des Ezechiel zur Messiasidee dadurch begreiflich gemacht, dass der Messiasgedanke nicht lange vor unsrem Propheten als eine neue, belebende Hoffnung erwacht und in seiner bestimmten Gestalt zum Bestand des populären Zukunftsglaubens gefügt worden ist. Die schon vorhandne Hoffnung hat Ezechiel dann wohl aus folgenden zwei Gründen aufgenommen: Einmal ist Ezechiel selbst, in der Glut seiner Jünglingszeit, von der allgemeinen Erwartung mit fortgerissen worden. Darum hat er auch, wie viele seiner Landsleute, seine Hoffnung zuerst mit Jojachins Haus verbunden. Er schliesst sich in seiner Jugend dem Sehnen seiner Volksgenossen um so eher an, da er von Josias Thaten hat erzählen hören und von dem Wert einer guten Regierung für das gesamte Volksleben erfahren hat. Er benützt die Hoffnung hernach als eine gute Wehr, um in der Nacht des Jammers die Verzweiflung von seinen Mitverbannten fernzuhalten. Sodann schliesst sich der Prophet der Messiaserwartung an und hält sie längere Zeit fest, weil er seine Eschatologie nach schematischen und dogmatischen Grundsätzen und vorwiegend unter dem Einfluss seiner Reflexion gestaltet. Aus diesem Grund

nimmt er in sein Zukunftsbild alle die Züge auf, die dem Volk als Zukunftswünsche lieb geworden waren und in der Vorstellung von der Eschatologie überall Bedeutung erlangt hatten. Damit begreift sich die lose Aneinanderreihung der einzelnen Glieder, speziell auch der Messiaserwartung, die den andern koordiniert erscheint und die doch eine viel dominierendere Gestalt im Zukunftsgemälde hätte bekommen müssen, wenn sie dem Ezechiel ursprünglich wäre.

So, wenn wir annehmen dürfen, dass die Messiashoffnung im Volk zu jener Zeit gelebt hat und Ezechiel selbst unter ihrem Einfluss aufgewachsen ist, erklärt es sich, wie er, der Seelsorger und Priester, dazu kam, sie für sein Zukunftsbild zu verwerten und das bisherige System des Volkslebens auch auf die neue Zeit zu übertragen. So erklärt es sich auch, dass er im Lauf der Jahre diesen ihm nicht ursprünglichen Teil seiner Hoffnung wieder ausgeschieden hat.

Ist aber Ezechiel nicht der Urheber der Messiasidee, dann ist es auch nicht möglich, auf diesen Propheten die Annahme zu stützen, dass unsre Idee ihren Quellort im Jahweprophetismus hätte. Vielmehr, da die Messiaserwartung der ezechielischen Prophetie fremdartig erscheint, dürfen wir auch diesen Propheten als letzten Beleg für die Behauptung anführen, dass die Jahweprophetie ihrem innersten Kern nach an der Messiasidee keinen Teil hat. Auf der andern Seite ist Ezechiel ein weiterer Zeuge dafür, dass die Jahweprophetie in der Nähe des Exils sich von der ursprünglichen Bahn weg in der Richtung auf den Messiasgedanken fortbewegt (S. 80 f.). Sie verliert ihren geschlossenen Charakter und öffnet sich fremden Anschauungen und Einflüssen. Immer mehr geht das Prophetentum jetzt mit dem Wollen und Fühlen der Nation. Früher waren die Propheten wohl die geistigen Führer in Israel gewesen, aber im Gegensatz zum Denken der Masse. Ezechiel ist in hervorragendstem Grad die Seele des Volkslebens, aber nicht zum wenigsten deshalb, weil in ihm eine Vereinigung des Prophetengeistes mit dem Volksgeist stattgefunden hat. So ist er der erste Prophet geworden, der der volkstümlichen Messiasidee Aufnahme gewährt hat.

Resultat: Die in Ezechiel vorkommende Messiashoffnung beweist nicht gegen den Satz, dass die Messiasidee der vorexilischen Jahweprophetie fremd ist, sie ist vielmehr das Ergebnis einer andersartigen Geistesrichtung, mit der sich das Prophetentum unmittelbar vor dem Exil verbunden hat.

Schluss.

Die Jahweprophetie hat zwar Israel die Zukunftshoffnung gegeben und dadurch den Bestand seiner Religion gesichert; aber die Messiasidee ist ihr von Haus aus fremd, sie ist auf andrem Boden erwachsen und der Prophetie erst von da aus eingepflanzt worden. Wenn nun die Messiasidee als etwas unter dem Geist der echten Jahweprophetie Stehendes bezeichnet wird, so sollen weder die Propheten auf eine übertriebene Höhe künstlich hinaufgeschraubt noch aber der Messiasglaube gering gemacht werden. Die Zurückführung der Messiasidee auf den Prophetismus hat dazu verleitet, dem alttestamentlichen Messiasgedanken höheren religiösen Wert zu geben, als ihm gebührt, vor allem seinen überwiegend politischen Charakter zu verkennen und allerlei religiöse Momente in ihn hineinzutragen. Und namentlich sind wir gewöhnt, den alttestamentlichen Messiasglauben unter dem Einfluss der christlichen Idee zu überschätzen. Wir erhalten darum solange kein zutreffendes Urteil über ihn, solange wir uns nicht über seinen Ursprung und über den fundamentalen Unterschied zwischen alttestamentlicher und christlicher Messiasidee klar geworden sind. Der Messias ist unter den Gütern der gesamten Zukunftsweissagung zu den Segnungen des äusseren Lebens als deren Hauptstück zu stellen, er gehört also zum Rahmen dieser Weissagung und ist somit wie der ganze eschatologische Rahmen der israelitischen Heilshoffnung eine Schranke des alten Testaments. Und wegen der im Messiasglauben liegenden Verquickung von Religion mit politischer Hoffnung birgt er die Gefahr der Verweltlichung für die israelitische Religion in sich; die in ihm wurzelnde Hoffnung meint doch im letzten Grund nicht was göttlich, sondern was menschlich ist. Der Messiasgedanke ist der Loslösung der jüdischen Frömmigkeit von der Nation hinderlich gewesen, also mit ein Hemmnis für das Kommen des Christentums, und er beleuchtet somit in seinem Teil den gewaltigen Unterschied zwischen Judentum und Christentum.

So steht dem religiösen Beschauer die Messiasidee nicht auf der Sonnenhöhe alttestamentlichen Glaubens; er wird die Idee vom עבד יהוה weit über sie stellen und wird ihr in der Entwicklung der israelitischen Religion ihren Platz am ehesten neben dem Deuteronomium zuweisen. Auch das Deuteronomium erreicht, wenngleich ihm der ethischprophetische Grundcharakter und die Berührung mit dem echten Gehalt des

vorexilischen Jahweprophetismus keineswegs abgesprochen oder verkürzt werden darf, doch die Tiefe und Reinheit der prophetischen Frömmigkeit nicht und steht auf der Scheide vom Prophetentum zum Judentum. Die Messiasidee aber verdient zwar nicht die gleiche Wertschätzung wie das Deuteronomium, zeigt indes doch eine nicht geringe Verwandtschaft mit dieser Schöpfung des jüdischen Geistes. Das Deuteronomium giebt, ohne die ethischen Bedingungen des Heils zu vergessen, dem religiösen Eudämonismus ziemlich viel Raum 5_{16} u. s. w. (22_7) und hat die Zukunftshoffnung 7_{12}ff. 10_{22} 15_4ff. (28_{1-14}), speziell auch die Erwartung der Völkerbezwingung 7_{16}ff. 11_{23}ff. 15_6 20. 26_{19} ($28_{1.7}$) lebhaft vertreten und genährt. Sodann ist die Einführung des Deuteronomiums ein Versuch gewesen, das Reich der Zukunft durch äussere Mittel heraufzuführen; die Reform Josias will die Bekehrung Israels, von der das Kommen des Heils abhängig ist, durch offizielle Busse der Nation, durch Umwandlung des Staatswesens, durch Abschaffung des Götzendienstes und der sozialen Misswirtschaft zuwegbringen und so das Eintreten der neuen Zeit möglich machen. Deuteronomium wie Messiasvorstellung sind ferner Kinder des Partikularismus (Deut 7_6 u. s. w.; vgl. Smend, Lehrbuch d. a. R. S. 293ff.), denn durch die Betonung der Bundesidee erinnert dieses Gesetzbuch das Volk lebhaft an seine besondre Stellung zu Jahwe und an seine besondre Stellung vor der Welt. Beide, Deuteronomium und Messiasidee, sind die genuinsten Abdrücke der Theokratie; denn die Erhebung des Deuteronomiums zum Reichsgesetz bedeutet die Umwandlung des jüdischen Staats in eine Theokratie, und die Anhänger dieses Gesetzes unterscheiden nicht zwischen Staat und Kirche, wenn auch der Staat der Kirche dienstbar gemacht wird, sind sie doch eifrige Vaterlandsfreunde. Beide, Deuteronomium wie Messiasidee, bezeichnen eine hervorragende Verquickung der politischen und religiösen Gedanken und Hoffnungen; sie enthalten den Glauben, dass alles Zusammenleben, auch das der frommen Gemeinde, nur als staatliche Organisation eine wirkliche Einheit sei, und dass Israel, weil Volk des wahren Gottes, das Recht auf Weltherrschaft und die Pflicht habe, die Völker seinem Gott und sich selbst dienstbar zu machen.

Aber durch diese Beurteilung soll der Messiasgedanke in seinem wirklichen Wert nicht geschmälert werden. Die alttestamentliche Messiasidee, die Idee der Verkörperung des nationalen Gedankens und der nationalen Hoffnung in einer gewaltigen Heldengestalt, ist an sich schon ein grossartiges Erzeugnis menschlichen Geistes. In dieser Hoffnung hat der Sohn Israels sein patriotisches Empfinden niedergelegt und nimmt damit teil an dem Geist, der durch alle Völker zieht. In

Israel aber war die Messiasidee zugleich notwendig für die Erhaltung der Religion, weil der Zukunftsglaube an ihr seinen stärksten Halt im Volksbewusstsein hatte und weil sie als unentbehrliche Stütze des äusseren Zusammenhalts notwendig war für das Fortleben der Nation und damit der Religion Israels. Die Messiashoffnung ist ferner entsprungen aus dem praktischen Lebensbedürfnis des Volkes. Nach der Richterzeit hatte Israel seinen ersten König begehrt, damit er die Nation erhalte; da sich im Lauf der Jahrhunderte das empirische Königtum als zu schwach erwies, brauchte man einen stärkeren Herrscher, den Messias. Der sollte Israel im Kampf gegen die Weltmächte zum endgiltigen Sieg führen, sollte das im Innern zerrissene Volksleben für immer gesund machen, ein Vorkämpfer sein für nationale Sitte und nationalen Kultus, er sollte endlich durch seine Thaten den durch Israels Niederlagen erschütterten Glauben an Jahwe (vgl. Zeph 1 12) auf unverrückbaren Felsgrund stellen. Vor allem aber ist die Messiaserwartung das psychologisch ganz natürliche Ergebnis aus der Verbindung von Religion und nationalem Gedanken in Israel, insbesondre aus dem Konflikt zwischen dem religiösen Anspruch dieses Volks und seiner politischen Beschaffenheit. Israel erwartete, dass ihm der Primat unter den Reichen der Welt zufalle (vgl. S. 14); da es nun aber thatsächlich ein verschwindend kleines Volk war und zudem in der rauhen Wirklichkeit immer wieder zwischen die Mühlsteine der Weltmächte geriet, so entstand zwischen Glauben und Leben, zwischen dem religiösen Anspruch auf Weltstellung und dem politischen Ergehen eine Spannung, die in der Messiasidee ihre Auslösung fand. Gerade weil man in dem Übergewicht der Weltmächte über Israel und vollends in der Abhängigkeit von den Heiden eine Schmach für Israels Religion und Israels Gott empfand, musste die Sehnsucht nach einem nationalen Helden um so stärker zum Durchbruch kommen.

So kreuzen sich in der Messiashoffnung hauptsächlich die beiden Elemente des Patriotismus und der Frömmigkeit, bzw. genauer gesagt, des weltlichen und des religiösen Patriotismus. Und daraus dürfen wir vielleicht den Schluss ziehen, dass die Hoffnung auf die vom ganzen Volk allmählich als Bedürfnis empfundne Messiasgestalt in bestimmter Form von den Kreisen des weltlichen und des religiösen Patriotismus ausgegangen ist [1]). Die weltlichen Patrioten ersehnen einen zweiten

1) Auch die Einführung des Deuteronomiums war eine That der patriotischen Erregung, der frommreligiösen, die einem Jeremia sympathisch war, wie der rein nationalen. Sie war eine religiöse That gegenüber den ausländischen Kulten und Gebräuchen und sie war

David, wie unser Volk seinen Barbarossa zurückgewünscht hat, damit er die Nation durch Blut und Eisen aufs neue gründe; sie suchen die Lauen und Verzweifelnden im Volk durch die Messiashoffnung zur nationalen Begeisterung wieder zu entflammen im Ringen gegen die übermächtige Heidenwelt. Die religiösen Patrioten pflegen die Messiaserwartung unter ihren Landsleuten im Kampf gegen das moderne Wesen in Kult und Sitte, gegen den religiösen Pessimismus und den Abfall von Jahwe, und rufen den Messias herbei als Retter aus solcher Not. In ihnen stehen die נביאים früherer Zeiten in neuem Gewand wieder auf, um Volk und Religion vor dem Untergang zu bewahren. Zu ihnen sind auch jene Propheten zu gesellen vom Schlag eines Chananja, patriotische Männer, die in wohlgemeintem, aber fälschlichem Vertrauen auf die Unantastbarkeit des Jahwevolks befangen durch Heilsweissagung die Menge zu ermuntern suchten und so, statt Jahwes Mund zu sein, zum Mund des Volks sich machten[1]). Solchen Propheten also müssten wir eher die Urheberschaft des Messiasgedankens zuschreiben als den echten Jahwepropheten von der Weise eines Jesaia, die als Jahwes Botschafter gegen den Volksglauben und die Volkshoffnung eiferten. Nur hat sich die Jahweprophetie schliesslich doch auch an der allgemeinen Strömung zum Messiasgedanken hin beteiligt (S. 80 f. 87 f.). Weil nämlich jener religiöse Patriotismus wie die Jahweprophetie gegen alles, was von aussen her wider den Jahweglauben eindrang, in die Schranken trat, ist die Jahweprophetie einen Bund mit ihm eingegangen und hat dann auch teilgenommen an der kräftigsten Triebfeder dieser religiös-patriotischen Bewegung, an der Messiaserwartung. Jene beiden Richtungen des Patriotismus, die religiöse und die weltliche, lassen sich natürlich nicht bestimmt von einander trennen; im wirklichen Leben sind sie wohl in mancher Gestalt ineinander geflossen. Denn auch die weltlichen Patrioten kämpfen für Jahwe und seine Religion, wenn sie für Israels Existenz streiten, und die Frommen wehren sich zugleich um das Leben der Nation. Genauer glaube ich jedoch, dass die Messiashoffnung in letzter Linie ausgerufen wurde von den Führern des weltlichen Patriotismus, wie sie etwa den Hof eines Josia umgaben, und dass von ihnen dann die religiösgesinnten Patrioten mitfortgerissen wurden.

---

getragen vom nationalen Selbstbewusstsein, denn sie hatte mit den Zweck, Israel einen strammen Zusammenschluss des ganzen Volkslebens zu bringen.

1) Zur Charakteristik dieser patriotischen Propheten vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion S. 144.

Stellennachweis.

	Seite
II Sam 7	75f. (Anm.)
Jes 1 26	12f.; 48f.; 56
4 2	40
7 14	41
8 8. 10	41
8 16—18	50f. 56f.
9 1—6	57ff.
10 21	41
11 1ff.	60ff.
11 10	5f.
16 5	41
19 20	41
28 6	62
28 16	41
32 1—8	62
33 17	62
55 4	4
Jer 1 10	71
3 14ff.	72f.
17 25	80
22 4	80 (69)
23 1—4	71f.
23 5f.	78f.
30 9	79f.
30 21	80 (3)
31ff.	72f.
33 14—26	79
Ez 17 22—24	81f. (4. 75f. 85f.)
21 32	82 (75f. 85f.)
29 21	83
Ez 34	82 (86)
37	82 (86)
40ff.	86 (84)
Hos 2	25ff.
2 1f.	25. 26
2 21f.	27f.
3 5	30. 31f.
5 15—6 3	33
10 9	38f.
10 12. 13	33f.
11 8—11	34f.
12 4—7. 13	35
13 10f.	38f.
13 14	37
14 2ff.	35ff.
Am 1 2	19
2 4f.	19
5 13—15	18
6 1	19
9 8—15	22ff.
Mich 1	63
2f.	63
2 12f.	64f.
4f.	65ff.
5 1—4	66f.
Sach 6 15	4
9 9f.	5
Ps 2 11	4
72 17	6

Handkommentar zum Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

hrsg. von Prof. D. **W. Nowack.**

Soeben ist erschienen:

Das Buch Hiob

übersetzt und erklärt von

Prof. D. **K. Budde** in Strassburg.

6 Mk., geb. 7 Mk. 60 Pf.

Vorher sind erschienen:

Die Psalmen übers. u. erkl. v. Prof. D. Fr. Baethgen Mk. 8.20; geb. Mk. 10.—
Das Buch Jesaia übers. u. erkl. v. Prof. D. Bernh. Duhm Mk. 8.20; geb. Mk. 10.—
Das Buch Jeremia übers. u. erkl. v. Prof. D. Friedrich Giesebrecht . . . . . (Einzelpr. 6.40) } zusammen
Die Klagelieder Jeremiae übers. u. erkl. v. Prof. Dr. M. Löhr . . . . . (Einzelpr. 1.—) } Mk. 6.40; geb. Mk. 8.—
Das Buch Daniel übers. u. erkl. v. D. Behrmann . . Mk. 2.80.

Obwohl verschiedene Kommentarwerke zum A. T. vorhanden sind, haben unsre tüchtigsten Exegeten seit Jahren ein Werk vermißt, welches bei praktischer Anlage trotz mäßigen Umfanges die wissenschaftlichen Probleme wirklich förderte und in den neuesten Stand der wissenschaftlichen Arbeit auf alttestamentl. Gebiete einführte.

Der „Handkommentar z. A. T." soll diesem anerkannten Bedürfniß gerecht werden, d. h. er soll einerseits auch dem prakt. Geistlichen u. dem Historiker, der, ohne Fachmann zu sein, doch aus den Quellen schöpfen will, noch ein Durcharbeiten des A. T. ermöglich, andrerseits aber vorhandne Probleme nicht verschleiern, sondern fördern.

Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Von **G. Wildeboer.** Aus dem Holländischen übersetzt von F. Risch. 1895. 9 Mk.; in Halblederband Mk. 10,60.

„Ich empfehle das Werk einem Jeden, der sich eine lebendige Anschauung von der Entwickelung der hebräischen Literatur zu verschaffen wünscht." (Prof. C. Siegfried in der Theol. Lit.-Ztg. 1895, 12.)

Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. Von **Hermann Schultz.**
5. völlig neu bearb. Aufl. 1895. Mk. 10,40; in Halblederband 12 Mk.
(Knapper gefaßt und wesentlich wohlfeiler.)

Grundriß der christlichen Apologetik. Von **Hermann Schultz.** gr. 8. 1894. Preis geh. 2 Mk. 20 Pf., geb. 2 Mk. 80 Pf.

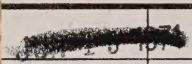
Grundriß der evangelischen Dogmatik. Von demselben. 2. erweit. Aufl. gr. 8. 1892. Preis geh. 2 Mk. 60 Pf., geb. 3 Mk. 20 Pf.

Grundriß der evangelischen Ethik. Von demselben. gr. 8. 1891. Preis geh. 1 Mk. 80 Pf., geb. 2 Mk. 40 Pf.

☞ Soeben erscheint in neuer Auflage:

Grundriß der praktischen Theologie. Von **Karl Knoke.** 4. erweit. Aufl. 1896. Preis geh. 3 Mk. 40 Pf.; geb. 4 Mk.

DATE DUE



GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS648.5 V94
Die vorexilische Jahweprophetie und der
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00055 9544